

Descrierea CIP

a Bibliotecii Naționale a României

GUENON, RENE / MAREA TRIADĂ /

René Guénon trad.: Daniel Hoblea; pref.: Mircea A. Tămaș; ed.: Aurelian Scrima; București: Herald, 2005 256 p., 13/20 cm col. Logos ISBN 973 – 7970 – 36 – 5.

I. Hoblea, Daniel (trad.)

II. Tămaș, Mircea A. Pref.)

III. Scrima, Aurelian (ed.)

231.01 247.9

René Guénon, LA GRANDE TRIADE e fditions Gallimard, Paris, 1957

RENE GUENON

Marea Triadă

Traducere din limba franceză: Daniel Hoblea

Cuvânt introductiv: Mircea A. Tămaș

EDITURA HERALD

București

Redactor:

Alexandru Anghel

Realizare grafică: ARTH DESIGN SRL. *Bogdan Nasta*

Tehnoredactare computerizată: *Sandu Leicescu*

Lector: *Radu Duma*

Cuvânt introductiv

În 1931, René Guénon a publicat *Le Symbolisme de la Croix*, o lucrare fundamentală, care a constituit pentru generațiile următoare o piatră de căpătâi și un ajutor neprețuit în descifrarea metafizicii și simbolurilor tradiționale. Deși tipărită în 1931, lucrarea a fost concepută mult mai devreme și toate cele treizeci de capitole ale cărții au fost practic scrise cu aproape două decenii înainte. Un capitol de la finalul cărții se intitulează „Marea Triadă” 1, tratând o temă metafizică foarte importantă, atât de importantă încât Guénon a dorit mereu să revină asupra ei. Dar numai al doilea război mondial i-a dat răgazul necesar să scrie *Marea Triadă*, carte apărută în 1946 și fiind de fapt

ultima lucrare nouă scrisă de René Guénon. De semnalat că, în aceeași perioadă, câțiva masoni aflați în corespondență cu Guénon și urmând sfaturile sale au fondat o lojă numită „Marea Triadă”, întărind prin gestul lor însemnătatea pe care noima acestei sintagme o are pentru discipolii Tradiției².

Din punctul de vedere al manifestării, Principiul nu poate fi cuprins în canoanele lumești decât prin atributele sale, de aceea *Allah* are 99 de nume atributive (*cifutiyah*). Prima hexagramă din *Yi Jing*, 3 scriptura fundamentală a tradiției extrem-orientale, prezintă

Notă:

1 Vezi cap. XXVIII, *Simbolismul crucii*, trad. de Daniel Hoblea, Ed. Aion, Oradea, 2003.

2 Nu întâmplător René Guénon a utilizat în *Marea Triadă* multe simboluri masonice.

3 Vezi V; *jing* (*Cartea Prefacerilor*), trad. de Walter Fotescu, Ed. Herald, București, 2003.

Unul prin șase atribute sau calități, grupate câte trei în „Qian de sus” și „Qian de jos”, triada fiind prima determinare atributivă a Unului; în tradiția hindusă, Unul, *Brahma șaguna*, este și el înlocuit printr-o triadă, *Trimurti*, termenul median fiind numit tot *Brahma*, dar de genul masculin, nu neutru.

În tradiția extrem-orientală, hexagramele sunt simbolurile a tot ce există și, chiar mai mult, a celor ce nu există, de aceea hexagrama poate fi și modelul redus al familiei: *kua* nr. 37, *Jian ren* (*jen*), reprezintă calea (*dao*) interiorului familiei, fiind compus din *Xun* sus și *Li* jos, focul aflat în interior desemnând evident vatra casei; spune Tshu hi:

„Trăsătura superioară reprezintă tatăl, prima reprezintă fiul, a cincea și a treia reprezintă soțul, a patra și a doua reprezintă soția”.

Mai mult, cele opt trigrame formează chiar ele o familie:

„Qian, Cerul, se mai numește și tatăl; Kun, Pământul, se mai numește și mama; Zhen exprimă o zguduitură, o agitație, și el reprezintă principiul masculin, fiind de asemenea numit fiul cel mare; Xun exprimă la fel o agitație și reprezintă o fată, numită la fel și fiica cea mare; Kan, o nouă zguduitură, de unde rezultă masculinul, deci el e

fiul mijlociu; Li, o altă zguduitură, de unde rezultă o fată, aşadar e numită şi fiica mijlocie; Gen, a treia zguduitură, de unde rezultă principiul masculin, astfel că e numit mezinul; Dui, a treia zguduitură şi principiu feminin, deci e numită fata cea mică”.

Ultimul citat din *Yi Jing* ne prezintă o familie numeroasă, firească pentru regulile societăţii chineze, aici sugerându-se în primul rând un sens sacru, cei trei fii şi cele trei fiice raportându-se la cele trei *guna* din tradiţia hindusă şi la cele trei *Iele* din tradiţia românilor.

În esenţă, această familie se poate reduce la Triadă, la Tată-Mamă-Fiu, fiicele având o importanţă minoră în societatea tradiţională chineză, numai fiul, moştenitorul, ocupând un loc privilegiat. Hexagrama echinocţiului de toamnă, *kua Pi* (nr. 12), din care a derivat *kua Xian* (nr. 31), poate fi o emblemă a familiei ca triadă esenţială, ilustrând următorul comentariu:

„În cele şase trăsături, prima şi a doua (linii întrerupte, considerate, cum se obişnuieşte, de jos în sus sau din interior spre exterior) reprezintă Pământul (Mama); a treia şi a patra (linie întreruptă şi linie continuă) reprezintă omul (Fiul, unind pozitivitatea Cerului cu negativitatea Pământului); a cincea şi cea superioară (linii continue) reprezintă Cerul (tatăl)”.

Se evidenţiază, desigur, Marea Triadă, *Tian-Di-Ren* (sau *jen4*), Familia principală:

„Ceea ce constituie *Yi Jing*, ceea ce-l desăvârşeşte şi-l face imens, este faptul că el conţine Dao al Cerului, Dao al Omului şi Dao al Pământului. El reuneşte cele trei cauze eficiente şi fiecare dublă, ceea ce înseamnă şase”.

Spune maestrul Lie Zi:

„Purul şi uşorul urcă şi devin cerul. Tulburele şi greul coboară şi devin pământul. Suflurile intermediare se amestecă armonios, producând omul (Marea Triadă)”.

Şi Lie Zi continuă:

Notă:

4 în funcţie de regiune, numele omului în chineză este *ren*, *jen*, *len* etc.

„Cerul iniţiază producerea şi acoperă, Pământul produce şi suportă. Cheng-jen instruieste şi civilizează... Dao al Cerului şi Dao al Pământului constă în alternanţa yin-yang, influenţa înţeleptului constă

în rectitudine și bunătate, natura ființelor este dură sau tandră; fiecare își urmează legea (norma)".

La origine, Cerul și Pământul nu erau separați; ei erau uniți și indistincți, precum perechea hindusă Siva-Sakti, în *Tai-Ki* (Polul prea înalt și unic din tradiția extrem-orientală). Pentru ca manifestarea să se producă trebuie însă ca Ființa să se polarizeze în Esență și Substanță, așadar Cerul să se despartă de Pământ (și Soarele de Lună), între cei doi poli luând naștere întreaga manifestare, susținută de Axa Lumii ce face legătura între Cer și Pământ, iar comunicarea dintre cei doi poli nu se poate realiza decât de-a lungul Axei; această Axă este „coloana vertebrală” a întregii Existențe universale, este Urzeala unică, brațul fix al compasului (celălalt braț rotitor fiind „axa secundară” a lui Sakti, aspectul matern al Axei Lumii), este Mediatorul care măsoară distanța de la Pământ la Cer. În același mod, centrul fiecărei stări de existență (ca urmă a Axei verticale) este locul unde se unesc influențele celeste cu cele terestre – singura „poartă” sau „gură” de comunicare cu alte stări; în lumea noastră, locul central îi revine în mod normal omului, acesta identificându-se cu centrul însuși (situat în centru, omul susține și conservă existența lumii, una dintre emblemele sale pentru această funcție fiind o figură, nu simbolică, ci *amphibolică*, exemplele cele mai notorii fiind Lapiții și Sirenele).

„Pecetea lui Solomon” reprezintă și ea unirea naturii celeste (triunghiul drept) cu cea terestră (triunghiul inversat), figura desemnându-l pe Omul universal care, unind cele două naturi, este „mediatorul” prin excelență; Hristos, ce unește în El natura divină cu cea umană, apare și El ca „Mediator”, ca „Om”. În tradiția extrem-orientală, broasca țestoasă simbolizează același lucru: carapacea bombată este Cerul, partea inferioară, plată, este Pământul, iar broasca însăși este Omul universal, retragerea ei în interiorul carapacei însemnând concentrarea în „starea primordială”; mai mult, veșmintele vechilor prinți chinezi erau rotunde sus și pătrate în partea de jos, omul unind Cerul cu Pământul. De altfel, forma rotundă a capului și cvasi-rectangulară a tălpilor sugerează că omul atinge Cerul cu capul și Pământul cu tăpile, ca „mediator”; adăugăm că palatul central chinez, *Ming-tang*, era o construcție cu acoperiș rotunjit și cu baza pătrată, în el locuind împăratul care, precum broasca țestoasă, apare ca Om universal, ca Mediator. Să menționăm că și carul este un model al Marii Triade, coviltirul circular reprezentând Cerul, planșeul

dreptunghiular Pământul, iar catargul ce-i unește, având ca măsură înălțimea omului-tip, este „omul transcendent”.

Omul universal din tradiția islamică (corespunzând chinezului *Jen*) unește în el dubla calificare „stăpân-vasal”; în Kabbala iudaică, Omul (*Jen*) este *Adam Kadmon*, sinteza celor zece *sephiroth*, creștetul capului corespunzând Cerului și fiind *Kether* (Coroana), tălpile picioarelor fiind *Malkuth* (Regalitatea) și corespunzând Pământului, mâna dreaptă, mâna Milosteniei, fiind *Hesed* (Mizericordia), mâna stângă, mâna Judecății, fiind *Ghebură* (Rigoarea), fruntea, locul celui de-al treilea ochi, fiind *Hochma* (Înțelepciunea), inima fiind *Tiphereth* (Strălucirea solară) etc, Omul universal suprapunându-se așadar peste Arborele sephirotic, arbore care este Axa Lumii.

Axa Lumii, cu care se identifică Omul, este „Calea Mijlocului” din tradiția extrem-orientală, termenul „mijloc” indicând de asemenea rolul median al Omului, dar de data aceasta dintr-un punct de vedere, am putea spune, metacosmic; de fapt, când ființa a ajuns să realizeze și să dobândească starea supremă de Om universal sau de „om transcendent”, ea absoarbe Axa (pe măsură ce se identifică cu ea), în final aceasta reducându-se la hindusul *Parabindu*, punctul unic (pentru celelalte ființe Axa rămânând neschimbată), ce este Invariabilul Mijloc, Centrul în care sunt conținute toate posibilitățile de manifestare și de nemanifestare; acest Centru este în realitate adevărata „Cale a Mijlocului”, a șaptea Rază a Soarelui. Centrul este adesea simbolizat prin butucul roții (*Rota Mundi* a rozicrucienilor), obada acesteia fiind manifestarea „măsurată” de spiță (raza emanată din Principiu), în astrologie cercul cu centrul marcat fiind semnul soarelui, iar în alchimie semnul aurului, simbolizând Inima Lumii; am putea considera și în acest caz un ternar: centrul roții, ca *Tian* sau Purușa, obada ca *Di* sau Prakriti, iar spița ce unește centrul cu circumferința e *Jen*, Omul ca Mediator, el „măsurând”, ca și raza, întregul Cosmos.

Legat de acest ultim simbolism, amintim că, în Occident, Nicolaus Cusanus a definit trama universală ca:

„Mașina lumii [cel are centrul pretutindeni și circumferința nicăieri”];

Cusanus, aidoma înțelepților din societățile tradiționale, a pornit de la adevăruri principiale pentru a ajunge, prin individualizare, la exemple concrete din lumea sensibilă. El a ajuns la concluzia că geocentrismul este o eroare, că Pământul nu este centrul universului,

că orice corp ceresc este, aparent, centrul lumii pentru cel care-l locuiește, prin urmare, lumea manifestată are centrul pretutindeni, neputând exista, pentru universul în continuă mișcare, un centru fix și imobil. Fără îndoială, Cusanus are dreptate, căci „punctul ascuns”, Centrul imuabil, motorul imobil, pivotul, nu poate aparține manifestării, el este principiul universului, deci „dincolo”.

de univers, adică nemanifestat; localizate în manifestare sunt „modalitățile” punctului principal, nodurile lumești, „centrele vitale” ale căror vibrații reflectă vibrația primordială; cât despre circumferință, ca limită a Lumii, ea este nicăieri, deoarece manifestarea universală pentru mintea omenească (ca facultate individuală) se întinde indefinit.

Cusanus, iubitor de esoterism, a revitalizat de fapt un adagiu hermetic ce spune că Dumnezeu este un cerc ce are centrul pretutindeni și circumferința nicăieri, adagiu înscris într-un apocrif din sec. XII. Formularea lui Cusanus a fost reluată peste două secole de Pascal, care, reducând-o fără scăpare la nivelul lumii, a afirmat că spațiul este „o sferă cu centrul peste tot și – circumferința nicăieri”, și mentalitatea modernă a preferat adesea să-l considere pe Pascal părintele acestei formule, fără îndoială datorită afinității pentru gândirea profană a acestuia. René Guénon, comentând afirmația lui Pascal, s-a îndoit pe bună dreptate că acesta ar fi fost inventatorul formulei; mai mult, din punct de vedere metafizic, a dezvăluit Guénon, formula ar trebui rescrisă prin analogie inversă, adică: sfera are circumferința pretutindeni și centrul nicăieri, această reformulare bazându-se pe un text daoist, transmis de Zhuang Zi:

„Punctul care e pivotul Normei este centrul imobil al unei circumferințe pe conturul căreia se învârt toate contingențele, distincțiile și individualitățile”.

Dacă simbolizăm „Ființa este Ființa” printr-un cerc, atunci punctul central este *Logosul* și circumferința cercului este lumea manifestată, locul geometric al modalităților punctului ascuns, al nodurilor lumești. Evident, conform unui astfel de simbolism, Existența universală este desemnată de ubicuitatea circumferinței, care este pretutindeni, ca reflex lumesc al omniprezenței principiale a punctului ascuns, a Centrului ce nu aparține manifestării, fiind deci nicăieri sau, în limbajul lui Cusanus, Dumnezeu este pretutindeni ca explicație și nicăieri ca și complicație.

Parcă prevăzând echivocul formulei, Nicolaus Cusanus i-a adus o precizare remarcabilă, în haină completă formula prezentându-se astfel:

„Motorul lumii are centrul pretutindeni și circumferința nicăieri, fiindcă Dumnezeu singur este centru și circumferință, El care este pretutindeni și nicăieri”.

Pentru a-și susține formula, Cusanus a apelat la teoria matematică a extremului, introducând cele două „infinituri” (despre care Pascal va face unele considerații ajunse faimoase) și, considerând simbolismul geometric de mai sus, el ia ca exemplu mișcarea, ca o caracteristică fundamentală a universului (de fapt lumea noastră este definită de cinci condiții de existență dintre care una este viața sau schimbarea/modificarea, cu mișcarea ca un aspect al ei) și stabilește extremele: „minimul” mișcării în centrul imobil („infinitul mic”) și „maximul” mișcării pe circumferință („infinitul mare”), extreme ce coincid „la infinit”, adică în afara universului, ceea ce înseamnă că Dumnezeu, singurul ce există la infinit, este și maxim și minim, și centru și circumferință, numai în Dumnezeu coincidând cele două infinituri. În tradiția islamică, Tronul, *El-Arsh*, este și centru și circumferință, iar Angelus Silesius afirma:

„Dumnezeu este punctul meu și cercul meu”.

Deci Dumnezeu este „minim”, centru, punct care nu ocupă niciun spațiu, deși este principiul spațiului, punct ascuns ce este nicăieri, dar care, prin nodurile ce le luminează, este pretutindeni, și „maxim”, circumferință ce cuprinde Totul, fiind reflectată pretutindeni ca manifestare și multiplicitate dar, de fapt, fiind dincolo de orice atingere, deci nicăieri.

„Principiul este în toate ființele [«minim»]. De aceea i se dau epitetele de mare, suprem, total, universal, întreg [«maxim»]” (Zhuang Zi).

Iar Meister Eckhart declară: 5

„Trebuie să te cobori pentru a te înălța. Nu că ar fi o distincție între coborâre și înălțare. Mai degrabă suprema înălțime a înălțării rezidă în profundul abis al umilinței. Căci cu cât abisul prăpăstios e mai profund, cu atât mai mare și incommensurabilă e ridicarea și înălțimea, cu cât e mai profund puțul, cu atât e mai înalt, în același timp. Înălțimea și profunzimea nu fac decât una”.

Formula lui Cusanus încearcă să depășească deci „mașina” ca

Lume, înălțându-se la nivel principal, explicitând Marea Triadă cuprinsă în Unul, și dacă mai există unele dubii, un alt pasaj din *De docta ignorantia* le poate risipi:

„Dumnezeu se află înăuntrul totului, fiindcă e centru infinit; e în afara totului, fiindcă e cerc infinit; pătrunzând totul, fiindcă-i diametru infinit, principiul tuturor lucrurilor fiind centrul, sfârșitul tuturor lucrurilor fiind circumferința cercului, mijloc al tuturor lucrurilor fiind diametrul, cauză eficientă fiind centrul, formală fiind diametrul, finală fiind cercul, centrul producând ființa, diametrul guvernând, cercul păstrând”.

Notă:

5 Vezi Meister Eckhart, *Benedictus Deus*, tratatul „învățăături spirituale”, trad. de Stela Tinney, Ed. Herald, București, 2004.

Textul e remarcabil în mai multe privințe și poate fi transpus de la Dumnezeu la *Supra-Dumnezeu*, deci din plan teologic în plan metafizic. Pomenim întâi câteva citate din scripturi: „Eu sunt Alfa și Omega, zice Domnul Dumnezeu, Cel-Ce-Este, Cel-Ce-Era și Cel-Ce-Vine, Atotțiitorul” (Ap 1, 8). „Domnul e începutul, Domnul e Mijlocul, Domnul e Sfârșitul tuturor lucrurilor”.

Guénon, comentând *Sepher Yetsirah*, după Paul Vulliaud, spune:

„Punctul primordial incomprehensibil, ce este Unul nemanifestat, formează trei ce reprezintă începutul, Mijlocul și Sfârșitul”.

Tot în *Sepher Yetsirah* se vorbește despre *Tali* (Balaurul), Roata și Inima (Roata este circumferința, Inima centrul, iar *Tali* este ceea ce tradiția extrem-orientală numește „Balaurul vizibil și invizibil în câmpul de orez”. Textul lui Cusanus se dezvoltă aproape de la sine acum. Principiul este Infinit, depășind totul prin imensitatea sa, cuprinzând totul în incommensurabilitatea sa, dar el este și Centru, Pol, Invariabil Mijloc, Inimă a Lumii, Buric; Principiul ca Ființă pură este oglindit în Omul universal reprezentat de crucea a doua diametre perpendiculare. Principiul se hotărânicește ca Mare Triadă, Cer – Om – Pământ, adică Centru – Diametru – Cerc; se rostuieste ca Triplu Timp, început – Mijloc – Sfârșit; și se noimește ca *Trimurti*, *Brahma* producătorul, *Vișnu* conservatorul, *Śiva* transformatorul.

Din punct de vedere al teoriei hinduse a ciclurilor cosmice, un *Manvantara* este format din cuaternar, adică din patru vârste sau

perioade de durată descrescătoare, în ordinea: 4, 3, 2, 1; se observă că $4 + 3 + 2 + 1 = 10$, această relație fiind inversa *Tetraktys-ei* pitagoricienilor. Este interesant că, dacă din punct de vedere temporal ordinea numerică de la superior la inferior este 4 – 3 – 2 – 1, din punct de vedere spațial („material” și cantitativ) ordinea de la superior la inferior este 1 – 2 – 3 – 4, adică de la unitate la multiplicitate. Originea tuturor lucrurilor este Unul, considerau cele mai demne de încredere doctrine ale Occidentului, numai că, după cum arată metafizica orientală, înaintea Unului primordial a fost Zero-ul metafizic, adică înaintea Ființei a fost NeFiința, acest Zero reprezentând nu neantul, ci Totul universal, Infinitul, Perfecțiunea absolută. După Kabbala iudaică, pentru a se manifesta, Absolutul sau Abisul s-a concentrat într-un punct infinit luminos, lăsând tenebrele în jurul său; acest punct luminos este Ființa din sânul NeFiinței, este Unul ca afirmație a Zero-ului metafizic, Unul care, pentru a se face centrul de unde vor crește ca raze multiple manifestările indefinite ale Ființei, se unește cu Zero-ul ce-l conține principial, în starea de nemanifestare, apărând în potențialitate Denarul (1 cu o insinuează pe 10), numărul perfect, completa dezvoltare a Unului primordial. Prima determinare a Unului produce Dualitatea, cei doi poli *Tian* și *Di*, Purușa și Prakriti, care împreună cu Unul ce-i conține formează Ternarul: $1 + 2 = 3$. Ternarul este prima manifestare a Unului în sensul că, pentru mintea umană, conceperea celor doi poli cuprinși în Ființă nu se poate face decât distinctiv, așa cum nemanifestarea nu se poate înțelege decât prin intermediul manifestării (motiv pentru care despărțim Infinitul în NeFiință și Ființă), prin urmare numărul impar 3 reprezintă cea mai apropiată emblemă a Principiului. Dacă Ternarul desemnează Unul manifestat (adică înțeles prin intermediul manifestării), atunci cuaternarul cuprinde și Unul ca principiu aparținând nemanifestării, sau mai corect, dacă Ternarul reprezintă un triunghi, atunci centrul nemarcat al triunghiului este Al Patrulea termen, Zero-ul metafizic (*Turâya* în tradiția hindusă). De obicei, însă, cuaternarul se raportează la manifestare, al patrulea termen fiind un fel de rezultat al celor doi anteriori și desemnând manifestarea universală sau Omul universal, căruia tocmai crucea cu patru brațe îi este simbol.

Pentru a înțelege modul cum se formează al patrulea termen, să menționăm mai întâi că, deși există diferite genuri de ternari obținuți prin grupări diverse, în acest caz ternarul ce ne interesează este

constituit dintr-un principiu prim (1) din care derivă doi termeni opuși, sau mai bine zis complementari (2 și 3), ei formând un triunghi echilateral, având vârful în sus și marcat de numărul 1, iar baza orizontală delimitată de celelalte două vârfuri, marcate de 2 și 3; de fapt sunt doi ternari, în sensul că, pe de o parte, există trei termeni, 1, 2 și 3, iar pe de altă parte chiar unul dintre termeni este un ternar (3), cei trei termeni și cifrele ce-i reprezintă producând un dublu simbolism legat de numeralele ordinale și de cele cardinale. Un alt ternar se poate obține alăturând celor doi termeni complementari rezultatul sau produsul lor, acest ternar desemnând Marea Triadă extrem-orientală, ea apărând ca un triunghi echilateral cu vârful în jos, marcat de cifra 4, iar baza orizontală fiind încadrată de cifrele 2 și 3. Acest al doilea triunghi apare pe bună dreptate ca un reflex al primului, între cei doi ternari existând o analogie în adevăratul înțeles al cuvântului („analogia inversă”), rezultanta termenilor complementari (cifra 4) fiind imaginea în oglindă a principiului acestor termeni (cifra 1). Cei doi ternari elimină orice posibilitate de-a considera Dualitatea ca principiu ultim sau singur, acel „dualism” de care este acuzată tradiția extrem-orientală spre exemplu, fiind numai efectul ignoranței celor ce nu sunt capabili să înțeleagă că Unul se polarizează, producându-i pe 2 și pe 3, cei doi poli fiind numai aparent distincți de Ființa pură. În tradiția extrem-orientală, Cerul (*Tian*) și Pământul (*DO*) sunt produși de Marele Extrem (*Tai-ki*), principiul comun ce corespunde lui Ishwara hindus, invizibil, indistinct, anterior oricărei diferențieri și identic cu Marea Unitate (*Tai-i*). *Tai-ki*, *Tian* și *Di* formează ternarul de speța întâi, iar *Tian*, *Di* și *Jen* ternarul de speța a doua (Marea Triadă).

Din punctul de vedere al ființei umane, termenul median al Marii Triade, *Jen* (*Ren*), prezintă un interes aparte. *Jen*, Omul universal, este Mediatorul; omul individual este și el un mediator, căci mintea (hindusul *manas*) e sigla manifestării subtile, lume intermediară între cea spirituală și cea corporală, și *manas* este cu adevărat fundamentul omului, starea sa de referință, situația omului fiind caracterizată în raport cu mentalul; nu întâmplător domeniul mentalului este extrem de vast și complicat, căci el preocupă și ocupă cel mai puternic omul obișnuit, mentalul e „poarta” întru rai sau întru iad: spre rai merge cel „preacuminte”, cel „preminte”, spre iad cel necugetat și nechibzuit. Omul universal ca „Fiu al Cerului și al Pământului” este veritabilul

microcosmos și, totodată, datorită analogiei constitutive dintre micro și macrocosmos, el este o imagine a lui *Tribhuvana* (treimea lumească: Pământul – *Bhu*, Văzduhul – *Bhuvas* și Cerul – *Svar*) numai că, în acest caz, Pământul și Cerul nu sunt polii principali ai manifestării din tradiția extrem-orientală, ci reprezintă manifestarea grosieră și informală; cât despre termenul intermediar (hindusul *anta-riksa*), acesta desemnează manifestarea subtilă și, deși lumea intermediară e domeniul unde se întâlnesc influențele celeste cu cele terestre (corespunzând, într-un fel, „mediatorului”), *Bhuvas* nu poate fi echivalat cu *Jen*, Omul, fiindcă spre deosebire de acesta, care este produs de *Tian* și *Di*, manifestarea subtilă provine din cea informală și o produce principal pe cea grosieră. De fapt, echivalența dintre Om și *Tribhuvana* este următoarea: Spirit – manifestare informală, suflet – manifestare subtilă, corp – manifestare grosieră; astfel, toate ființele și toată manifestarea sunt cuprinse sintetic în *Jen* (Om) și de aceea există o riguroasă corelație între ordinul uman și ordinul cosmic. Cu toate acestea, se poate discerne un raport mai special între om și lumea intermediară, datorită funcției lor mediane, și nu întâmplător, cum am arătat deja, *manas* (mentalul), ce caracterizează omul ca individ, aparține manifestării subtile. cuaternarul, provenit din 2 și 3, este rezultanta acestora și de aceea cuplul unit Purușa-Prakriti este *Adam Kadmon* din Kabbala iudaică („Omul primordial”, înțeles la nivel suprem, ansamblul Adam-Eva, transpus de la starea edenică la totalitatea ființei, Identitatea supremă fiind virtual realizată în Paradisul terestru); este Regele (*Wang*) al tradiției extrem-orientale. Sir John Woodroffe spunea:

„Omul este astfel, în esența sa, Atotputernicul static, sau ăiva ce este Conștiința pură; și, ca Mental și Corp, el este manifestarea Puterii lui Śiva, Sakti sau Mama. El este deci Siva-Sakti”. Cuplul *Tian-Di* (Purușa-Prakriti sau Siva-Sakti) nu poate fi considerat ca reprezentând un dualism de tipul spirit-materie, fapt pentru care se și poate echivala cu *El-Insânul Kâmil* (Omul universal al tradiției islamice). Purușa este Spirit, dar în sensul de *Ātman* și nu cum înțeleg filosofi moderni, iar Prakriti nu este materia fizicienilor contemporani, ci *Hyle* (*vArj*), „lemnul”, substanța aristotelică. Purușa-Prakriti, cum a explicat Guénon, este prima dintre toate dualitățile, din care purcede apoi multiplicitatea, dar nu în sens ireductibil absolut, căci această dualitate e conținută în unitatea Ființei universale și uneori Purușa singur este

considerat Om Universal. Puruṣa-Prakṛiti reprezintă uniunea complementariilor, constituind Androgenul primordial în care totul subzistă în armonie, într-un echilibru perfect, opozițiile topindu-se în unitate (fără a se contopi); trebuie făcută o distincție între complementarii și opoziții, primele reprezentând dualitatea *Tkn-Di* sau Puruṣa-Prakṛiti la nivel superior, în timp ce în manifestare dualitatea este opoziție, deci, cu cât ne apropiem de centrul principal, îndepărtându-ne de circumferință, pe o rază centripetă, cu atât mai mult se estompează dualitatea, opozițiile devenind complementarii, iar acestea în final anulându-se în unitate (apropierea de centru, prin care multitudinea de puncte de pe circumferință se îngheșuie tot mai tare, desemnează trecerea de la opoziție la complementar, diferențierile dintre puncte ștergându-se). Androgenul sau ființa totală are, cum spunea Platon, o formă sferică, sfera fiind, după pitagoricieni, insigna perfecțiunii, a totalității (sfera are volumul maxim, fiind cel mai puțin determinată ca formă). Sfera, arăta Guénon, se constituie prin iradiere, din centru ea extinzându-se indefinit și umplând spațiul după direcțiile crucii, printr-o serie de unde concentrice ce reproduc fazele concentrare-expansiune, complicație-explicație, ale vibrației inițiale. Sfera e *Hamsa*, e Siva-Sakti, dar și Oul Lumii; având formă sferică neînchisă, indefinită, luminoasă, ea este *Ruh muhamtnadiyah* și Omul universal pe care Dumnezeu l-a sortit adorării îngerilor.

Noțiunea de Om universal, mai preciza Guénon, se poate aplica la diferite niveluri, de la domeniul particular al umanității și organizării sociale la cel cosmic, și în *Yi Jing* trigramelor, componente ale Omului universal, constituie diverse niveluri organice; la un nivel mai înalt, Omul universal este ansamblul stărilor de manifestare ale ființei, dar semnificația plenară și-o dobândește când se consideră raportat nu numai la stările de manifestare, ci și la cele nemanifestate, în acest caz noțiunea atingând un caracter pur metafizic. Posibilitatea regăsirii Omului universal în omul individual și chiar în modalitatea sa corporală se bazează pe analogia ce există între orice parte a Universului (fie ea o lume sau o ființă particulară) și totalitatea sa, așa cum un ciob de oglindă reflectă aceeași imagine ca și oglinda întreagă. Tot așa, crucea tridimensională poate fi înlocuită cu crucea din planul orizontal, formată de axele solstițiale și cele echinocțiale, prima axă fiind „verticală” în raport cu a doua și deci integralitatea ființei umane (crucea orizontală) e o imagine a ființei totale. De fapt, analogia dintre

Omul universal și omul individual trebuie considerată oarecum în oglindă, conform simbolismului „pecetei lui Solomon”: Omul universal este principiul, fântâna întregii manifestări, prin îmbucătățirea, prin discretizarea sa, lumile și ființele actualizându-se; omul individual, în schimb, apare ca final, ca rezultată a manifestării, tradițiile considerându-l format prin sinteza tuturor elementelor și a regnurilor naturii (în mod similar, am văzut deja, Omul universal, față de Kvara, apare ca rezultată).

Conform acestei analogii, omul individual este o ființă „centrală” în domeniul său de existență și în raport cu toate celelalte ființe din același domeniu, caracterul central făcând din om expresia cea mai completă a stării individuale considerate, ale cărei posibilități se integrează toate în el, sugerându-se astfel rolul cosmogonic al omului care, în starea edenică sau primordială, posedă individualitatea umană integrală (deci posedă, virtual cel puțin, starea de Om universal), stăpânind toate posibilitățile domeniului individual și fiind cu adevărat *ponton metron*.

„Și a pus Adam nume tuturor dobitoacelor și tuturor păsărilor cerului și tuturor fiarelor câmpului; (...) (Fe 2, 20), numele (*nătna*) ca principiu relativ esențial, dat de Adam fiecărei ființe, reprezentând o „măsură” prin care omul, ca ființă centrală, determină, produce, discretizează lumea sintetizată în el. Spunea Sf. Pavel:

„Așa cum este scris: Făcutu-s a omul cel dintâi, Adam, cu suflet viu; Adam cel de pe urmă, cu duh făcător de viață (...). Omul cel dintâi este din pământ, pământesc; omul cel de-al doilea este din cer” (1 Co 15, 45, 47).

Omul, mai degrabă decât oricare altă ființă, are capacitatea realizării spirituale, aflându-se într-o poziție centrală, și de aceea s-a transpus tocmai noțiunea de om în conceptul de Om universal ca Mediator al Marii Triade. Omul universal (considerat în accepțiunea sa cea mai înaltă) are o existență virtuală „dormitând” principal, precum leul sau *Kundalini*, în centrul (inima) ființei individuale, și doar realizarea efectivă a ființei totale îl actualizează, cele două situații corespunzând celor doi Adami: primul, înainte de „cădere”, al doilea, după „mântuire”, primul Adam reprezentând starea umană primordială (Paradisul terestru), când omul posedă imortalitatea virtuală și puterea virtuală de a „numi” celelalte ființe, el fiind numai „suflet viu”, iar al doilea Adam raportându-se nu la starea edenică, ci la

Paradisul celest, el fiind „duh făcător de viață”, principiu efectiv al întregii manifestări, și într-adevăr, realizarea spirituală este dublată de un proces cosmogonic, între ele existând o interesantă analogie.

Atragem atenția că faptul de a fi rezultată și final al stării sale de existență ar putea face pe unii să creadă că omul este un produs al „legii evoluției”, pe când, în realitate, așa cum *Jen*, Omul universal, e rezultanta cuplului *Tian-Di* (Purușa-Prakriti) și sinteza manifestării, omul individual este sinteza stării sale pe care, de fapt, o produce, pentru o înțelegere mai aproape de adevăr succesiunea trebuind înlocuită de simultaneitate. „Facerea omului” este un mister cosmologic pe care mulți au încercat să-l dezlege, apropiindu-se mai mult sau mai puțin de adevăr, greutatea constând în principal în anularea ideilor preconceptuate create de mentalitatea modernă. „Facerea omului” apare ca operă finală, deși omul individual este sinteza tuturor elementelor și regnurilor din natură, având în starea sa de existență un rol „central” în raport cu toate celelalte care există în același domeniu. De aceea, să subliniem încă o dată, omul, mai degrabă decât altă ființă manifestată în acea stare, este luat ca simbol în *Marea Triadă*, căci așa cum *Jen*, Omul universal, este în *Marea Triadă* rezultanta, mediatorul și puntea celor doi poli, dar în același timp principiul și sinteza întregii manifestări, tot așa omul individual este rezultanta, finalul facerii, dar în același timp el este ființa centrală ce integrează în starea sa primordială posibilitățile totale ale stării sale de existență, având un rol cosmogonic și mântuitor propriu poziției sale unice.

Mircea A. Tămaș

Cuvânt înainte

Mulți vor înțelege fără îndoială, chiar din titlul acestui studiu, că el se raportează în special la simbolismul tradiției extrem-orientale, căci se cunoaște în general rolul pe care îl joacă în cadrul acestuia ternarul format de termenii „Cer, Pământ, Om” (*Tien-ți-jen*); s-a obișnuit ca acest ternar să fie desemnat îndeosebi prin numele de „Triadă”, chiar dacă nu i s-a înțeles întotdeauna sensul și importanța, pe care ne propunem tocmai să le explicăm aici, semnalându-i de altfel și corespondențele ce se găsesc în această privință în alte forme tradiționale; i-am consacrat deja un capitol într-un alt studiu¹, însă subiectul merită să fie tratat mai pe larg. Se știe de asemenea că există în China o „societate secretă”, sau ceea ce s-a convenit să se numească

astfel, căreia i s-a dat în Occident același nume de „Triadă”; cum nu ne-am propus să tratăm în mod special această ultimă chestiune, e bine să spunem acum câteva cuvinte despre ea, pentru a nu mai reveni asupra ei în cursul expunerii noastre².

Notă:

1 *Symbolismul Crucii*, cap. XXVIII.

2 Se vor găsi detalii asupra organizației de care e vorba, despre ritualul și simbolurile sale (mai ales despre simbolurile numerice de care se folosește), în cartea locotenent-colonelului B. Fabre, *Les Sociétés secrètes en Chine*; această carte este scrisă dintr-un punct de vedere profan, dar autorul ei a reușit cel puțin să întrevadă unele lucruri ce scapă de obicei sinologilor, și, dacă e departe de a fi rezolvat toate problemele ridicate de acest subiect, el are totuși meritul de a le fi pus destul de clar.

— Pe de altă parte, vezi și Matgioi, *La Voie rationnelle*, cap. VII.

Adevăratul nume al acestei organizații este *Tien-ți-houei*, care se poate traduce prin „Societatea Cerului și a Pământului”, cu condiția să fie luate toate precauțiile necesare față de folosirea cuvântului „societate”, din motivele pe care le-am explicat altundeva³, căci această accepțiune, deși de un ordin relativ exterior, e totuși departe de a prezenta toate caracterele speciale pe care acest cuvânt le evocă inevitabil în lumea occidentală modernă. Se va remarca faptul că doar primii doi termeni ai Triadei figurează în acest titlu; asta pentru că, în realitate, însăși organizația (*houei*), prin membrii săi luați atât în mod colectiv cât și individual, ține aici locul celui de-al treilea, cum se va înțelege mai bine din considerațiile ce vor urma⁴. Se spune adesea că aceeași organizație mai este cunoscută sub destul de multe alte denumiri, în unele fiind menționată în mod expres ideea de ternar⁵; dar, la drept

Notă:

3 *Apertus sur l'Initiation*, cap. XII.

4 Trebuie notat că *jen* semnifică deopotrivă „om” și „umanitate”; și în afară de asta, din punctul de vedere al aplicațiilor de ordin social, unul dintre scopurile contingente pe care și le propune organizația în

chestiune este realizarea practică a „solidarității” rasei.

se în special „Cele Trei Fluvii” (*San-ho*) și „Cele Trei Puncte” (*San-tien*); folosirea acestei ultime vocabule este evident unul din motivele pentru care unii au fost determinat să caute vorbind, există aici o inexactitate: aceste denumiri nu se aplică propriu-zis decât unor ramuri particulare sau unor „emanații” temporare ale acestei organizații, care apar într-un moment sau altul al istoriei și dispar când își sfârșesc de jucat rolul pentru care au fost destinate în mod special⁶.

Am arătat în altă parte care este adevărata natură a tuturor organizațiilor de acest gen⁷: ele trebuie întotdeauna considerate, în definitiv, ca provenind de la ierarhia daoistă, care le-a suscitată și le dirijează în mod invizibil, pentru necesitățile unei acțiuni mai mult sau mai puțin exterioare în care ea n-ar putea interveni direct, în virtutea principiului „non-acțiunii” (*wu-wei*), conform căruia rolul său este esențialmente cel al „motorului imobil”, adică al centrului ce regizează mișcarea tuturor lucrurilor fără ca el să participe la ea. Majoritatea sinologilor ignoră bineînțeles acest lucru, căci studiile lor, dat fiind punctul de vedere special din care le întreprind, nu-i pot învăța că, în Extremul-Orient, tot ce este de ordin esoteric sau inițiativ, raporturi între „Triadă” și organizațiile inițiatice occidentale de felul Masoneriei și Companionajului.

6 Această distincție esențială nu va trebui pierdută niciodată din vedere de către cei ce vor să consulte cartea locotenent-colonelului B. Favre pe care am citat-o, și în care ea este din păcate neglijată, astfel încât autorul pare să considere toate aceste denumiri ca echivalente pur și simplu; de fapt, majoritatea detaliilor date de el despre „Triadă” nu privesc realmente decât una dintre emanațiile sale, *Hong-houei*; în particular, doar aceasta, și nicidecum *Tien-ți-houei* însăși, putea fi fondată spre sfârșitul secolului XVII sau începutul secolului XVIII, adică la o dată în definitiv foarte recentă.

Notă:

7 *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XII și XLVI.

Indiferent de grad, provine în mod necesar din daoism; însă cu toate astea, fapt destul de curios, chiar cei ce au decelat în „societățile secrete” o anumită influență daoistă nu au mers mai departe și nu au

tras de aici nicio consecință importantă. Aceștia, constatând în același timp prezența altor elemente, în special buddhiste, s-au grăbit să folosească în această privință cuvântul „sincretism”, fără a bănuî că el desemnează ceva cu totul contrar, pe de o parte, spiritului eminent „sintetic” al rasei chineze, de asemenea, pe de altă parte, spiritului inițiat din care acestea provin în mod evident, chiar dacă ele nu sunt, sub acest raport, decât forme destul de îndepărtate de centru⁸. Desigur, nu vrem să spunem că toți membrii acestor organizații relativ exterioare trebuie să aibă conștiința unității fundamentale a tuturor tradițiilor; însă această conștiință, *cei* care sunt în spatele acelorai organizații și care le inspiră o posedă obligatoriu în calitatea lor de „oameni veritabili” (*chenn-jen*), aceasta permițându-le să introducă, când circumstanțele le fac oportune sau avantajoase, elemente formale ce aparțin propriu-zis altor tradiții⁹.

Trebuie să insistăm puțin, în această privință, pe utilizarea unor elemente de proveniență buddhistă, nu atât pentru că acestea sunt fără îndoială cele mai

Notă:

8 *Ei. Aperçus sur l'Initiation*, cap. VI.

9 Uneori, inclusiv unele complet străine Extremului-Orient, precum creștinismul, așa cum se poate vedea în cazul asociației „Marea Pace” sau *Tai-ping*, care a fost una din emanațiile recente ale *Pelien-houeï* pe care am menționat-o adineauri.

numeroase, fapt ușor explicabil prin marea răspândire a buddhismului în China și în tot Extremul-Orient, cât pentru că există în această utilizare o rațiune de un ordin mai profund ce o face deosebit de interesantă, și în lipsa căreia, la drept vorbind, chiar această răspândire a buddhismului nu s-ar fi putut produce. S-ar putea ușor găsi multe exemple ale acestei utilizări, dar, alături de cele ce nu prezintă prin ele însele decât o importanță oarecum secundară, și care au în special valoare tocmai prin numărul lor mare, pentru a atrage și a reține atenția observatorului din afară, și pentru a o îndepărta prin chiar acest fapt de ceea ce are un caracter mai esențial¹⁰, există cel puțin unul, extrem de clar, ce se sprijină pe ceva mai mult decât pe simple detalii: folosirea simbolului „Lotusului alb” în însuși titlul celeilalte organizații extrem-orientale ce se situează la același nivel cu

*Tien-ți-houei*¹¹. Într-adevăr, *Pelien-che* sau *Pelien-tsong*, numele unei școli buddhiste, și *Pelien-kiao* sau *Pelien-houei*, numele organizației de care e vorba, denumesc două lucruri cu totul diferite; însă există, în adoptarea acestui nume de către această organizație emanată din daoism, un fel de echivoc intenționat, la fel ca în anumite rituri cu aparență buddhistă, ori încă în „legende” în care călugări buddhiști joacă aproape constant un rol mai mult sau mai

Notă:

10 Ideea pretinsului „sincretism” al „societăților secrete” chinezești este un caz particular al rezultatului obținut prin acest mijloc, atunci când observatorul din afară se-ntâmplă să fie un occidental modern.

11 Spunem „cealaltă” deoarece nu există efectiv decât două, toate asociațiile cunoscute în mod exterior nefiind în realitate decât ramuri sau emanații ale lor.

puțin important. Se vede destul de clar, dintr-un exemplu ca acesta, cum buddhismul poate servi de „acoperire” daoismului, și cum a putut astfel să-l ferească de inconvenientul de a se exterioriza mai mult decât se cuvine unei doctrine care, prin definiție chiar, trebuie să fie întotdeauna rezervată unei elite restrânse. De aceea daoismul a putut favoriza răspândirea buddhismului în China, fără a fi cazul să se invoce afinități originare ce nu există decât în imaginația unor orientaliști; și, de altfel, el a putut s-o facă cu atât mai mult cu cât, după ce cele două părți esoterică și exoterică ale tradiției extrem-orientale aveau să se constituie în două ramuri ale doctrinei atât de profund deosebite cum sunt daoismul și confucianismul, era ușor să se găsească loc, între ele, pentru ceva ce provenea dintr-un ordin oarecum intermediar. E cazul să adăugăm că, din acest motiv, buddhismul chinez a fost el însuși influențat într-o destul de mare măsură de daoism, așa cum o arată adoptarea anumitor metode de inspirație evident daoistă de către unele din școlile sale, în special de școala *Chan*¹², de asemenea asimilarea unor simboluri de proveniență nu mai puțin esențialmente daoistă, precum cel al lui *Kouan-yin* de exemplu; și aproape că nu mai e nevoie să remarcăm că, astfel, el devenea mult mai apt încă să joace rolul pe care l-am indicat.

Notă:

12 Transcrierea chineză a cuvântului sanscrit *Dhyāna*, „contemplație”; această școală este cunoscută cel mai obișnuit sub denumirea de *Zen*, care este forma japoneză a aceluiași cuvânt.

Există și alte elemente cărora partizanii cei mai decizi ai teoriei „împrumuturilor” n-ar putea să le explice prezența prin „sincretism”, dar care, în lipsa cunoștințelor inițiatice la cei ce voiau să studieze „societățile secrete” chineze, au rămas pentru ei ca o enigmă insolubilă: vorbim de acelea prin care se stabilesc similitudini uneori frapante între aceste organizații și cele de același ordin ce aparțin altor forme tradiționale. Unii au ajuns să ia în considerare pe acest subiect, în particular, ipoteza unei origini comune a „Triadei” și Masoneriei, fără s-o poată de altfel sprijini pe argumente foarte solide, ceea ce desigur nu e de mirare; totuși, această idee nu e de respins în mod absolut, dar cu condiția să fie înțeleasă într-un cu totul alt sens decât este acum, adică raportând-o, nu la o origine istorică mai mult sau mai puțin îndepărtată, ci doar la identitatea principiilor ce prezidează orice inițiere, fie ea din Orient sau din Occident; pentru o adevărată explicație a ei, ar trebui să se urce mult dincolo de istorie, vrem să spunem până la Tradiția primordială însăși 13.

În privința anumitor similitudini ce par să se sprijine pe puncte mai speciale, vom spune doar că

Notă:

13 E adevărat că inițierea ca atare nu a devenit necesară decât începând cu o anumită perioadă a ciclului omenirii terestre, ca urmare a degenerescentei spirituale a acesteia; dar tot ceea ce presupune ea constituia înainte partea superioară a Tradiției primordiale, la fel cum, în mod analogic și în raport cu un ciclu mult mai restrâns în timp și spațiu, tot ceea ce este implicat în daoism constituia la început partea superioară a tradiției unice ce exista în Extremul-Orient înaintea separării celor două aspecte ale sale esoteric și exoteric.

lucruri ca folosirea simbolismului numerelor, de exemplu, ori cea a simbolismului „constructiv”, nu sunt nicidecum specifice unei forme inițiatice sau alteia, ci, dimpotrivă, se regăsesc peste tot cu simple diferențe de adaptare, pentru că ele se raportează la științe sau la arte ce există în egală măsură, și cu același caracter „sacru”, în toate tradițiile; ele aparțin deci realmente domeniului inițierii în general, și

în consecință, în ce privește Extremul-Orient, aparțin propriu-zis domeniului daoismului; dacă elementele adventice, buddhiste sau altele, sunt mai degrabă o „mască”, ele, dimpotrivă, fac realmente parte din esențial.

Când vorbim aici de daoism, și când spunem că unele lucruri sau altele provin din acesta, ceea ce este cazul majorității considerațiilor pe care le vom expune în acest studiu, trebuie să mai precizăm că acest fapt trebuie înțeles în raport cu starea actuală a tradiției extrem-orientale, căci unele spirite prea înclinate să examineze totul „în mod istoric” ar putea fi tentate să concluzioneze de aici că este vorba de concepții ce nu se întâlnesc înainte de formarea a ceea ce se numește propriu-zis daoism, deși, departe de asta, ele se găsesc constant în tot ce se cunoaște din tradiția chineză începând din epoca cea mai îndepărtată până la care se poate urca, adică în definitiv din epoca lui Fohi. Asta pentru că, în realitate, daoismul n-a „inovat” nimic în domeniul esoteric și inițiatic, cum de altfel n-a făcut-o nici confucianismul în domeniul exoteric și social; ambele sunt doar, fiecare în ordinul său, „readaptări” cerute de condiții datorită cărora tradiția, în forma sa primă, nu mai era integral înțeleasă¹⁴. De atunci, o parte a tradiției anterioare intra în daoism și o alta în confucianism, și această stare de lucruri a subzistat până în zilele noastre; a raporta anumite concepții la daoism și altele la confucianism, nu înseamnă nicidecum a le atribui ceva mai mult sau mai puțin comparabil cu ceea ce occidentalii ar numi „sisteme”, ci doar a arăta, în fond, că ele aparțin respectiv părții esoterice și părții exoterice ale tradiției extrem-orientale.

Nu vom vorbi în mod mai special despre *Tien-ți-houei*, decât atunci când va fi cazul să precizăm anumite puncte particulare, deoarece nu acest lucru ni-l propunem; însă ceea ce vom spune în cursul studiului nostru, în afara importanței sale mai mult generale, va arăta implicit pe ce principii se sprijină această organizație, în virtutea titlului său chiar, și va permite să se-nțeleagă cum, în ciuda exteriorității sale, ea are un caracter realmente inițiatic, care le asigură membrilor săi o participare cel puțin virtuală la tradiția daoistă. Într-adevăr, rolul ce-i este atribuit omului ca al treilea termen al Triadei este în mod propriu, la un anumit nivel, cel de „om veritabil” (*chenn-jen*), și, la un altul, cel de „om transcendent” (*cheun-jen*), indicând astfel scopurile respective ale „micilor mistere” și ale „marilor

mistere”, adică scopurile înseși ale inițierii. Fără îndoială, această organizație, prin ea însăși, nu este dintre acelea ce permit să se ajungă la ele în mod

Notă:

14 Se știe că constituirea acestor două ramuri distincte ale tradiției extrem-orientale datează din secolul VI î.Hr., epocă în care au trăit Lao Zi și Confucius.

efectiv; dar poate să-i pregătească în acest sens, oricât de departe, pe cei ce sunt „calificați”, constituind astfel una din „deschiderile” ce pot să le ofere acestora accesul la ierarhia daoistă, ale cărei trepte nu sunt altele decât cele ale realizării inițiatice însăși.

CAPITOLUL I

Ternar și Trinitate înainte de a aborda studiul Triadei extrem-orientale, trebuie să ne punem cu atenție în gardă împotriva confuziilor și falselor asimilări răspândite îndeobște în Occident, ce provin mai ales din tendința de a vedea în orice ternar tradițional un echivalent mai mult sau mai puțin exact al Trinității creștine. Această eroare nu este comisă doar de teologi, care ar putea fi încă scuzați că vor să reducă astfel totul la punctul lor de vedere special; cel mai neobișnuit e faptul că ea este comisă de unii care sunt străini sau ostili oricărei religii, inclusiv creștinismului, dar care, dat fiind mediul în care trăiesc, au totuși o mai bună cunoaștere a acestuia decât a celorlalte forme tradiționale (ceea ce de altfel nu înseamnă că îl și înțeleg mai bine în fond), și care, prin urmare, au făcut din el un fel de termen de comparație la care caută să raporteze tot restul. Dintre toate exemplele ce s-ar putea da în legătură cu aceste asimilări abuzive, una din cele mai frecvent întâlnite este cea privitoare la *Trimurti* hindus, căreia i se dă chiar în mod curent numele de „Trinitate”, care este dimpotrivă indispensabil, pentru a evita orice confuzie, să fie rezervat exclusiv concepției creștine pe care a fost întotdeauna destinat s-o desemneze în mod propriu. În realitate, în cele două cazuri, e vorba evident de un ansamblu a trei aspecte divine, dar orice asemănare se oprește aici; aceste aspecte nefiind nicidecum aceleași de o parte și de alta, și distincția lor nerăs-punzând în niciun fel aceluiași punct de vedere, e cu totul imposibil ca respectivii trei termeni ai unuia dintre acești doi ternari să corespundă celor ai celuilalt1.

Pentru a se putea pune problema asimilării mai mult sau mai puțin complete a doi ternari aparținând la două forme tradiționale diferite, prima condiție, într-adevăr, e posibilitatea de a stabili în mod valabil între ei o corespondență termen cu termen; altfel spus, trebuie ca termenii lor să fie realmente între ei într-un raport echivalent sau similar. Această condiție nu este de altfel suficientă pentru a ne permite să identificăm pur și simplu acești doi ternari, căci se poate întâmpla să existe corespondență între ternari, care, deși sunt astfel de același tip, s-ar putea spune, se situează totuși la niveluri diferite, fie în ordinul principial, fie în ordinul manifestării, fie chiar în ambele. Bineînțeles, lucrurile pot sta așa deopotrivă pentru ternari întâlniți într-o aceeași tradiție; dar, în acest caz, e mai ușor să evităm o identificare eronată, căci este evident că acești ternari nu trebuie să aibă o dublă

Notă:

1 Dintre diferiții ternari din tradiția hindusă, cel ce ar putea fi apropiat cel mai acceptabil de Trinitatea creștină în anumite privințe, deși punctul de vedere ar fi firește încă foarte diferit, este cel de *Sat-Chit-Ananda*. Vezi *Omul și devenirea sa după Vedănta*, cap. XIV [trad. Maria Ivănescu, Ed. Antet, 1995 – *rut.*].

folosire, în timp ce, când este vorba de tradiții diferite, există mai degrabă tentația, din moment ce aparențele o permit, să se stabilească echivalențe ce pot să nu fie justificate în fond. Oricum ar fi, eroarea nu este niciodată atât de gravă ca atunci când ea constă în a identifica ternari ce nu au în comun decât singurul fapt că sunt ternari, adică ansambluri de trei termeni, și în care acești trei termeni sunt între ei în raporturi cu totul diferite; trebuie așadar, pentru a ști despre ce e vorba, să se determine mai întâi cu ce tip de ternar avem de-a face în fiecare caz, înainte chiar de a căuta la ce ordin de realitate se raportează el; dacă doi ternari sunt de același tip, va exista corespondență între ele, și, dacă în afară de asta ele se situează în același ordin sau mai precis la același nivel, va putea exista atunci identitate, dacă punctul de vedere la care răspund este același, sau cel puțin echivalență, dacă acest punct de vedere este mai mult sau mai puțin diferit. Înainte de toate trebuie făcute distincțiile esențiale între diferitele tipuri de ternari care au fost supuși la tot felul de apropieri fanteziste și fără cea mai mică importanță reală, precum cele în care se

complac mai ales ocultişti, cărora le este suficient să întâlnească oriunde un grup de trei termeni oarecare pentru a se grăbi să-i pună în corespondență cu toate celelalte grupuri găsite în altă parte și care conțin același număr de termeni; cărțile lor sunt pline de tabele constituite în acest mod, unele fiind adevărate monumente de incoerență și confuzie².

Notă:

2 Ceea ce spunem aici despre grupurile de trei termeni se aplică la fel de bine celor ce conțin un alt număr de termeni, asociate adesea în același mod arbitrar, doar pentru că numărul termenilor lor este același, și fără ca natura reală a acestor termeni să fie luată în considerare. Sunt chiar unii care, pentru a descoperi corespondențe imaginare, merg până la a inventa artificial grupuri ce nu au niciun sens în mod tradițional: un exemplu tipic de acest gen este cel al lui Malfatti de Montereaggio, care, în a sa *Mathese*, grupând numele a zece principii foarte eterogene luate de ici de colo din tradiția hindusă, a crezut că a găsit în ele un echivalent al celor zece *Sephiroth-uri* din Cabala ebraică.

Cum vom vedea mai complet în continuare, Triada extrem-orientală aparține genului de ternari formați din doi termeni complementari și dintr-un al treilea termen ce este produsul unirii primilor doi sau, dacă se dorește, al acțiunii și reacțiunii lor reciproce; dacă se iau ca simboluri imagini împrumutate din domeniul uman, cei trei termeni ai unui asemenea ternar vor putea fi deci reprezentați, într-un mod general, ca Tatăl, Mama și Fiul³. Or, e evident imposibil ca acești trei termeni să corespundă celor ai Trinității creștine, în care primii doi nu sunt nicidecum complementari și într-un fel simetrici, ci al doilea este dimpotrivă derivat doar din primul; cât îl privește pe al treilea, deși provine din ceilalți doi, această purcedere nu este în niciun fel concepută ca o generare sau o filiațiune, ci constituie un alt raport esențialmente diferit de acesta, într-un mod ce s-a încercat de altfel să fie explicat, ceea ce noi nu vom examina în mod mai precis aici. Ceea ce poate da naștere unui oarecare echivoc, e

Notă:

3 Aceluiași gen de ternari le aparțin vechile triade egiptene, dintre care cea mai cunoscută este cea a lui Osiris, Isis și Horus.

faptul că doi dintre termeni sunt desemnați și aici ca Tatăl și Fiul; dar, mai întâi, Fiul este al doilea termen și nu al treilea, și apoi, al treilea termen n-ar putea nicidecum să corespundă Mamei, fie și pentru că, chiar în lipsa oricărui alt motiv, el vine după Fiul și nu înaintea lui. E adevărat că anumite secte creștine mai mult sau mai puțin heterodoxe au pretins că Sfântul Duh este feminin, și că, prin asta, ele au vrut adeseori în mod just să-i atribuie un caracter comparabil cu cel al Mamei; însă este foarte probabil că, în aceasta, ele au fost influențate de o asimilare greșită a Trinității cu vreun ternar de genul celor despre care am vorbit, ceea ce arată că erorile de acest fel nu sunt în mod exclusiv proprii modernilor. În plus, și pentru a ne limita la această singură considerație, caracterul feminin atribuit astfel Spiritului Sfânt nu se acordă în niciun fel cu rolul, dimpotrivă, esențial masculin și „patern”, incontestabil în nașterea lui Hristos; și această remarcă este importantă pentru noi, pentru că tocmai aici, și nicidecum în concepția Trinității, putem găsi, în creștinism, ceva ce corespunde într-un anumit sens, și cu toate rezervele cerute întotdeauna de diferența punctelor de vedere, ternarilor de tipul Triadei extrem-orientale⁴.

Într-adevăr, „intervenția Spiritului Sfânt”, în nașterea lui Hristos, corespunde propriu-zis activității „non-acționante” a lui *Purușa*, sau a „Cerului”.

Notă:

4 Remarcăm în trecere că e greșit să se creadă în general că tradiția creștină nu ia în considerare niciun alt ternar în afara Trinității; dimpotrivă, s-ar putea găsi în cazul lui multe altele, și avem aici unul dintre exemplele cele mai importante.

conform limbajului tradiției extrem-orientale; Fecioara, pe de altă parte, este o imagine perfectă a lui *Prakriti*, pe care aceeași tradiție o desemnează ca „Pământul” 5; și, în ce-l privește pe Hristos însuși, el este încă și mai evident identic „Omului Universal” 6. Astfel, dacă se dorește găsirea unei concordanțe, va trebui să se spună, folosindu-se termenii teologiei creștine, că Triada nu se raportează nicidecum la nașterea Verbului *ad intra*, care este inclusă în concepția Trinității, ci la nașterea sa *ad extra*, adică, după tradiția hindusă, nașterii lui *Avatāra* în lumea manifestată.⁷ Acest lucru este de altfel ușor de înțeles, căci Triada, pornind de la considerarea lui *Purușa* și a *Prakriti-ei*, sau de la

echivalenții lor, nu poate efectiv să se situeze decât pe latura manifestării, primii doi termeni ai ei fiindu-i poli acesteia din urmă 8; și s-ar putea spune că ea o umple în întregime, deoarece, așa cum se va vedea în continuare, Omul pare în ea realmente ca sinteza „celor zece mii de ființe”, adică a tot ceea ce este cuprins în integralitatea Existenței universale.

Notă:

5 Acest lucru este evident în special în figurarea simbolică a „Fecioarelor negre”, culoarea neagră fiind aici simbolul indistinției *materia-ei prima*.

6 Vom aminti încă o dată, în această privință, că noi nu vrem deloc să contestăm „istoricitatea” anumitor fapte ca atare, ci dimpotrivă, considerăm faptele istorice ca simboluri ale unei realități de un ordin mai înalt, doar sub acest titlu ele prezentând pentru noi un oarecare interes.

7 Mama lui *Avatāra* este *Māvā*, identică cu *Prakriti*; nu vom insista asupra apropierii pe care unii au vrut să o facă între numele *Māvā* și *Maria*, nesemnalând-o decât cu titlul de simplă curiozitate.

8 Vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. IV. 40

CAPITOLUL II

Diferite genuri de ternari

Ceea ce am spus determină deja sensul Triadei, arătând în același timp necesitatea stabilirii unei distincții clare între ternarii de diferite genuri; la drept vorbind, aceste genuri pot fi multiplicat, căci este evident că trei termeni pot fi grupați după raporturi foarte diverse, dar vom insista doar asupra a două raporturi principale, nu doar pentru că acestea prezintă caracterul cel mai general, ci și pentru că ele se raportează în mod mai direct chiar la subiectul studiului nostru; și, în plus, remarcile pe care le vom face în această privință ne vor permite să eliminăm de pe-acum eroarea grosieră a celor ce au pretins că au găsit un „dualism” în tradiția extrem-orientală. Unul din aceste două genuri este cel în care ternarul este constituit dintr-un principiu prim (cel puțin într-un sens relativ) din care derivă doi termeni opuși, sau mai degrabă complementari, deoarece, chiar aici,

unde opoziția este vădită și își are rațiunea sa de a fi la un anumit nivel sau într-un anumit domeniu, complementarismul corespunde întotdeauna unui punct de vedere mai profund, și în consecință mult mai conform naturii reale a ternarului; un astfel de ternar va putea fi reprezentat printr-un triunghi cu vârfului sus (fig. 1).

A

Fi o. 1

Celălalt gen e cel în care ternarul este format, cum am spus înainte, din doi termeni complementari și din produsul sau rezultanta lor, acestui gen aparținându-i Triada extrem-orientală; invers față de precedentul, acest ternar va putea fi reprezentat printr-un triunghi a cărui bază este situată în sus (fig2).

2 3

4

Fi o. 2

Notă:

1 Se va vedea imediat de ce în ara ar arcei trei termeni prin numere 2 S „* flăură indicăm ca în prima *nume2* – 3 – 4, și nu prin numerele 1 – 2 – 3

Dacă se compară aceste două triunghiuri, al doilea apare într-un fel ca un reflex al primului, ceea ce indică faptul că, între ternarii corespondenți, există o analogie în adevăratul înțeles al acestui cuvânt, ce trebuie deci aplicată în sens invers; și, într-adevăr, dacă se pleacă de la considerarea a doi termeni complementari, între care există în mod necesar simetrie, se observă că ternarul este completat în primul caz prin principiul lor, și în al doilea, dimpotrivă, prin rezultanta lor, astfel încât cei doi complementari sunt respectiv după și înaintea termenului care, fiind de un alt ordin, se află, pentru a spune așa, ca și izolat față de ei2; și e evident că, în toate cazurile, întreaga semnificație a ternarului ca atare este dată de considerarea acestui al treilea termen.

Acum, înainte de a merge mai departe, trebuie înțeles bine că, într-o doctrină oarecare, n-ar putea exista „dualism” decât dacă doi termeni opuși sau complementari (și atunci ei ar fi mai degrabă concepuți ca opuși) ar fi fixați de la-nceput și priviți ca ultiți și ireductibili, fără nicio derivație dintr-un principiu comun, ceea ce

exclde evident considerarea oricărui ternar de primul gen; prin urmare, nu s-ar putea găsi într-o asemenea doctrină decât ternari de al doilea gen, și, pentru că aceștia, așa

Notă:

2 Ceea ce mai precizează, în cele două figuri, sensul săgeților, în prima, din unghiul superior spre bază, și în a doua de la bază spre unghiul inferior; s-ar putea spune de asemenea că numărul 3 al termenilor se descompune în $1 + - 2$ în primul caz și în $2 + 1$ în al doilea, și apare clar aici că, dacă aceste două ansambluri sunt echivalente din punct de vedere cantitativ, ele nu sunt nicidecum astfel din punct de vedere calitativ.

cum am arătat-o deja, nu pot fi niciodată raportați decât la domeniul manifestării, se vede imediat prin asta că orice „dualism” este în mod necesar și un „naturalism”. Însă faptul de a recunoaște existența unei dualități și de a o situa la locul ce-i revine în mod real nu constituie nicidecum un „dualism”, din moment ce cei doi termeni ai acestei dualități provin dintr-un principiu unic, aparținând ca atare unui ordin superior de realitate; și așa este, înainte de toate, în ceea ce privește prima dintre toate dualitățile, cea a Esenței și a Substanței universale, ieșite dintr-o polarizare a Ființei sau a Unității principiale, și între care se produce întreaga manifestare.

În tradiția hindusă, termenii acestei prime dualități sunt desemnați ca *Puruș*a și *Prakriti*, iar în cea chineză ca *Tien* (Cerul) și *Ți* (Pământul); însă niciuna nici cealaltă, ca de altfel nicio tradiție ortodoxă, nu pierde din vedere principiul superior din care ei derivă. Am expus pe larg, în alte ocazii, cum este privit acesta în tradiția hindusă; tradiția extrem-orientală ia în considerare, nu mai puțin explicit, ca și principiu comun al Cerului și al Pământului³, ceea ce ea numește „Marea Extremă” (*Tai-ki*), în care ei sunt indisolubil uniți, în stare „nedivizată” și „indistinctă”⁴, anterioară oricărei

Notă:

3 De asemenea, bineînțeles, al termenilor tuturor celorlalte dualități mai particulare, care nu sunt niciodată decât specificări ale acestei dualități, astfel încât, direct sau indirect, ele sunt toate derivate în definitiv din același principiu.

4 Această indistinție principială nu trebuie confundată cu indistinția potențială care este doar cea a Substanței sau a *materia-ei prima*.

diferențieri⁵, și care este Ființa pură, identificată ca atare cu „Marea Unitate” (*Tai-i*)⁶. Dincolo de asta, *Tai-ki*, Ființa sau Unitatea transcendentă, presupune ea însăși un alt principiu, *Wou-ki*, Ne-Ființa sau Zero-ul metafizic⁷; însă acesta din urmă nu poate intra cu nimic într-o relație încât să fie primul termen al unui ternar oarecare, orice relație de acest fel nefiind posibilă decât pornind de la afirmarea Ființei sau a Unității⁸. Astfel, în definitiv, avem mai întâi un ternar de primul gen, format din *Tai-ki*, *Tien* și *Ți*, iar apoi doar un ternar de al doilea gen, format din *Tien*, *îi* și *Jen*, desemnat de obicei ca „Marea Triadă”; în aceste condiții, este cu totul de neînțeles faptul că unii au putut să atribuie un caracter „dualist” tradiției extrem-orientale.

Considerarea a doi ternari precum cei despre care am vorbit, având în comun cele două principii

Notă:

5 Trebuie înțeles bine că nu este vorba nicidecum aici de o anterioritate temporală, nici de o succesiune într-un mod oarecare al duratei. * 6 Caracterul *ki* este cel ce desemnează literalmente „vârful” unui edificiu; de asemenea se spune că *Tai-i* rezidă simbolic în Steaua polară, care este efectiv „vârful” Cerului vizibil, și care, ca atare, îl reprezintă în mod natural pe cel al întregului Cosmos.

7 *Wou-ki* îi corespunde, în tradiția hindusă, lui *Brahma* neutru și suprem (*Para-Brahma*), iar *Tai-ki* lui *Isvara* sau lui *Brahma* „non-suprem” (*Apara-Brahma*).

8 Deasupra oricărui principiu se mai află *Tao*, care, în sensul său cel mai universal, este deopotrivă Ne-Ființa și Ființa, dar care de altfel nu este realmente diferit de Ne-Ființă de vreme ce aceasta conține Ființa, care este la rândul ei principiul prim al întregii manifestări, și care se polarizează în Esență și Substanță (sau Cer și Pământ) pentru a produce efectiv această manifestare.

reciproc complementare, ne mai conduce la câteva remarci importante: cele două triunghiuri inversate care îi reprezintă pot fi privite ca având aceeași bază, și, dacă le figurăm unite prin această

bază comună, se observă mai întâi că ansamblul a doi ternari formează un cuaternar, deoarece, doi termeni fiind aceiași în ambii, nu există în total decât patru termeni distincți, prin urmare ultimul termen al acestui cuaternar, situându-se pe verticala ieșită din primul și simetric acestuia în raport cu baza, apare ca reflexul acestui prim termen, planul de reflexie fiind reprezentat prin baza însăși, adică nefiind decât planul median în care se situează cei doi termeni complementari ieșiți din primul termen și producându-l pe ultimul (fig. 3) 9.

Acest lucru este ușor în fond de înțeles, deoarece, pe de o parte, cei doi complementari sunt

Notă:

9 Figura astfel formată are anumite proprietăți geometrice remarcabile pe care le vom semnala în trecere: cele două triunghiuri echilaterale opuse prin baza lor se înscriu în două circumferințe egale fiecare trecând prin centrul celeilalte; coarda ce unește punctele lor de intersecție este în mod natural baza comună a celor două triunghiuri, iar cele două arcuri subîntinse de această coardă și limitând partea comună a celor două cercuri formează figura numită *mandorla* (migdală) sau *vestea piscis*, binecunoscută în simbolismul arhitectural și sigilar din Evul Mediu. – în vechea masonerie operativă engleză, numărul total de grade ale acestor două circumferințe ar fi $360 \times 2 = 720$, care ar oferi răspunsul la întrebarea privitoare la lungimea *cabk-tow-ului*; nu putem traduce acest termen special, mai întâi pentru că nu are niciun echivalent exact în franceză, și apoi pentru că prezintă fonetic un dublu sens ce evocă (prin asimilare cu arabul *qabeltu*) angajamentul inițiat, astfel încât el exprimă, s-ar putea spune, o „legătură” în toate sensurile acestui cuvânt.

conținuți principal în primul termen, astfel încât naturile lor, chiar arunci când ei par contrari, nu sunt în realitate decât rezultatul unei diferențieri a naturii acestuia; și, pe de altă parte, ultimul termen, fiind produsul a doi complementari, participă deopotrivă la ambii, ceea ce revine la a spune că el reunește într-un fel naturile lor, astfel încât este, la nivelul său, ca o imagine a primului termen; și această considerație ne ajută să precizăm mai mult raportul acestor termeni între ei.

Observăm că cei doi termeni extremi ai cuaternarului, care sunt în același timp respectiv primul termen al primului ternar și ultimul al

celui de-al doilea, sunt ambii, prin natura lor, intermediari într-un fel între ceilalți doi, deși dintr-o rațiune inversă: în cele două cazuri, ei unesc și conciliază elementele complementarismului, însă unul ca principiu, iar celălalt ca rezultat. Pentru a vizualiza acest caracter intermediar, se pot figura termenii fiecărui ternar conform unei dispunerii lineare¹⁰: în primul caz, primul termen se situează la mijlocul liniei ce-i unește pe ceilalți doi, cărora le dă naștere simultan printr-o mișcare centrifugă orientată în cele două sensuri și care constituie ceea ce s-ar putea numi polarizarea sa (fig. 4);

e – e – e

Fi o. 4

În al doilea caz, cei doi termeni complementari produc, printr-o mișcare centripetă pornind simultan de la ambii, o rezultată care este ultimul termen, și care se situează de asemenea la mijlocul liniei ce îi unește (fig. 5);

e – e – e

Fi o. 5

așadar, principiul și rezultanta ocupă astfel ambele o poziție centrală în raport cu cele două complementare, fapt ce trebuie reținut în mod special în vederea considerațiilor ce vor urma.

Mai trebuie adăugat următorul lucru: doi termeni contrari sau complementari (și care, în fond, sunt întotdeauna mai degrabă complementari decât

Notă:

¹⁰ Această figură poate fi considerată ca rezultând din proiecția fiecăruia dintre triunghiurile precedente pe un plan perpendicular pe al său și trecând prin baza sa.

contrari în realitatea lor esențială) pot fi, după caz, în opoziție orizontală (de la dreapta și de la stânga) sau în opoziție verticală (de sus și de jos), așa cum am arătat-o deja altundeva¹¹. Opoziția orizontală este cea a doi termeni care, situându-se la un același grad de realitate, sunt, s-ar putea spune, simetrice sub toate raporturile; opoziția verticală marchează dimpotrivă o ierarhizare între cei doi termeni, care, deși încă simetrice ca și complementari, sunt totuși astfel încât unul trebuie considerat ca superior și celălalt ca inferior. E important de remarcat că, în acest ultim caz, nu se poate situa între cei doi complementari, sau la mijlocul liniei ce îi unește, primul termen al

unui ternar de primul gen, ci doar al treilea termen al unui ternar de al doilea gen, căci principiul nu se poate găsi nicidecum la un nivel inferior celui al unul dintre cei doi termeni ce au ieșit din el, ci este în mod necesar superior ambilor, pe când rezultanta, dimpotrivă, este realmente intermediară sub același raport; și acest ultim caz este cel al Triadei extrem-orientale, care poate astfel să se dispună conform unei linii verticale (fig. 6) 12.

Notă:

11 *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. XXX [trad. de Florin Mihăescu și Dan Stanca, Ed. Humanitas, București, 1995 – *n.t!*

12 În această figură, noi reprezentăm termenul superior (Cerul) printr-un cerc și termenul inferior (Pământul) printr-un pătrat, ceea ce este, cum se va vedea, în conformitate cu datele tradiției extrem-orientale; în ce privește termenul median (Omul), îl reprezentăm printr-o cruce, aceasta fiind, cum am arătat în altă parte, simbolul „Omului Universal” (cf.

Simbolismul Crucii).

O

1

Fi o. 6

Într-adevăr, Esența și Substanța universală sunt respectiv polul superior și polul inferior al manifestării, și se poate spune că unul este propriu-zis deasupra și celălalt dedesubtul întregii existențe; de altfel, când sunt desemnate drept Cer și Pământ, acest lucru se traduce chiar, într-un mod foarte exact, în aparențele sensibile ce le servesc ca simboluri¹³. Manifestarea se situează deci, în întregime, între cei doi poli; și este la fel firește pentru Om, care nu doar că face parte din această manifestare, dar îi constituie simbolic centrul însuși, sintetizând-o, din acest motiv, în integralitatea sa. Astfel, Omul, situat între Cer și Pământ, trebuie considerat în primul rând ca produsul sau rezultanta

Notă:

13 De aceea, cum am indicat într-o notă precedentă, „vârful Cerului” (*Tien-ki*) este și cel al întregului Cosmos.

Influențelor lor reciproce; însă apoi, prin dubla natură ce ține de ambele, el devine termenul median sau „mediator” care le unește și care este pentru a spune așa, conform unui simbolism asupra căruia vom reveni, „podul” dintre ele. Aceste două puncte de vedere se pot exprima printr-o simplă modificare a ordinii în care sunt enumerați termenii Triadei: dacă aceștia sunt enunțați în ordinea „Cer, Pământ, Om”, Omul apare aici ca Fiul Cerului și al Pământului; dacă sunt enunțați în ordinea „Cer, Om, Pământ”, el apare ca mediator între Cer și Pământ.

CAPITOLUL III

Cer și pământ

„Cerul acoperă, Pământul suportă”: aceasta este formula tradițională ce determină, cu o extremă concizie, rolurile acestor două principii complementare, și care definește simbolic situațiile lor, respectiv superioară și inferioară, în raport cu cele „zece mii de ființe”, adică cu întreg ansamblul manifestării universale¹. Astfel sunt indicate, pe de o parte, caracterul „non-acționant” al activității Cerului sau a lui *Puruṣa*² și, pe de altă parte, pasivitatea Pământului sau a *Prakṛiti-ei*, care este

Notă:

1 Am arătat în altă parte de ce numărul „zece mii” este luat pentru a reprezenta simbolic indefinitul (*Les Principes du Calcul infimezimal*, cap. IX).

— Cu privire la Cer care „acoperă”, vom aminti că un simbolism identic este inclus în cuvântul grec *Ouranos*, echivalent sanscritului *Varuna*, din rădăcina *var*, „a acoperi”, de asemenea al latinului *Caelum*, derivat din *caelare*, „a ascunde” sau „a acoperi”. Vezi *Regele Lumii*, cap. VII [trad. de Roxana Cristian și Florin Mihăescu, Ed. Rosmarin, București, 1994 – *n.t.*].

2 „Intervenția Sfântului Duh”, despre care vorbeam mai sus, este desemnată uneori în limbaj teologic prin termenul *obumbratio*, care exprimă în fond același lucru.

propriu-zis un „teren”³ sau un „suport” de manifestare⁴, de asemenea, prin urmare, un plan de rezistență și de oprire pentru forțele sau influențele cerești ce acționează în sens descendent. Aceasta poate de altfel să se aplice la un nivel oarecare de existență,

deoarece se poate întotdeauna considera, într-un sens relativ, esența și substanța în raport cu orice stare de manifestare, ca fiind, pentru această stare luată în particular, principiile care corespund la ceea ce sunt Esența și Substanța universală pentru totalitatea stărilor manifestării⁵.

În Universal, și văzute din perspectiva principiului lor comun, Cerul și Pământul se asimilează respectiv „perfecțiunii active” (*Khien*) și „perfecțiunii pasive” (*Khoueri*), niciuna nefiind de altfel Perfecțiunea în sens absolut, căci există aici deja o distincție ce implică obligatoriu o limitare; văzute din perspectiva manifestării, ele sunt doar Esența și Substanța, care, ca atare, se situează într-un grad mai mic de universalitate, deoarece nu se prezintă astfel decât în raport cu manifestarea⁶. În orice caz.

Notă:

3 Cuvântul englez *ground* ar reda mai exact și mai complet decât cuvântul francez corespondent ceea ce vrem să spunem aici.

— Cf. Semnificația etimologică a cuvântului „substanță”, literalmente „ceea ce stă dedesubt”.

5 Aceasta ne va permite în special să înțelegem, prin urmare, cum poate fi realmente atribuit rolul de „mediator” deopotrivă „omului veritabil” și „omului transcendent”, pe când, fără această remarcă, s-ar părea că nu trebuie atribuit decât exetusive acestuia din urmă.

6 Cf. *Simbolismul Crucii*, cap. XXIII.

— Primul din cele două puncte de vedere indicate aici este propriu-zis metafizic, pe când al doilea este mai degrabă de ordin cosmologic și, mai precis, el constituie chiar punctul de plecare al oricărei cosmologii tradiționale.

și la orice nivel ar fi considerate în mod corelativ, Cerul și Pământul sunt întotdeauna un principiu activ și respectiv un principiu pasiv sau, conform unui din simbolismele cele mai folosite în general în această privință, un principiu masculin și un principiu feminin, ceea ce este însuși tipul complementarismului prin excelență. De aici derivă, într-un mod general, toate celelalte caractere, care sunt într-un fel secundare în raport cu acesta; totuși, în această privință, trebuie să avem grijă la anumite schimbări de atribute ce ar putea să dea loc la

confuzii, destul de frecvente de altfel în simbolismul tradițional atunci când e vorba de relații între principii complementare; vom reveni mai încolo asupra acestui punct mai ales în legătură cu simbolurile numerice ce sunt raportate la Cer și respectiv la Pământ.

Se știe că, într-un complementarism ai cărui termeni sunt considerați ca activ și pasiv unul în raport cu celălalt, termenul activ este în general simbolizat printr-o linie verticală și termenul pasiv printr-o linie orizontală⁷; Cerul și Pământul sunt de asemenea reprezentați uneori conform acestui simbolism. Numai că, în acest caz, cele două linii nu se întretaie, cum se-ntâmplă de obicei, formând o cruce, căci e evident că simbolul Cerului trebuie situat în întregime deasupra celui al Pământului: avem deci o perpendiculară pe o orizontală⁸, și

Notă:

7 Vezi *Simbolismul Crucii*, cap. VI.

8 Vom vedea că această perpendiculară are și alte semnificații ce corespund unor puncte de vedere diferite; dar nu vom lua *alifși ba*.

aceste două linii pot fi considerate ca înălțimea și baza unui triunghi ale cărui părți laterale, pornind din „înaltul cerului”, determină efectiv măsura suprafeței Pământului, adică delimitează „terenul” ce servește drept suport al manifestării (fig. 7) 9.

Fig. 7

Totuși, reprezentarea geometrică cel mai frecvent folosită în tradiția extrem-orientală este cea raportată la formele circulare ale Cerului și la formele pătrate ale Pământului, așa cum am explicat deja altundeva¹⁰; vom aminti, pe acest subiect, doar că mersul descendent al ciclului manifestării (și asta la toate gradele de mai mare sau mai mică exân considerare pentru moment decât reprezentarea geometrică a complementarismului Cerului și Pământului.

9 Figura formată prin verticala și orizontala astfel dispuse este de asemenea un simbol bine cunoscut până astăzi în Masoneria anglo-saxonă, deși Masoneria numită „latină” nu l-a păstrat. În simbolismul constructiv în general, verticala este reprezentată prin perpendiculară sau firul cu plumb iar orizontala prin nivelă.

— Aceluiași simbolism îi corespunde la fel o dispoziție similară

a doua litere din alfabetul arab.

Notă:

10 *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. XX.

tensie în care un asemenea ciclu poate fi considerat), de la polul său superior, care este Cerul, la polul său inferior, care este Pământul (sau ceea ce reprezintă ele dintr-un punct de vedere relativ dacă nu e vorba decât de un ciclu particular), poate fi considerat ca pornind de la forma cea mai puțin „specificată” dintre toate, care este sfera, pentru a ajunge la cea care este dimpotrivă cea mai „determinată”, așadar la cub¹¹; și s-ar putea spune de asemenea că prima din aceste două forme are un caracter eminamente „dinamic” și a doua un caracter eminamente „static”, ceea ce corespunde în plus activului și pasivului. Această reprezentare poate fi pusă de altfel în legătură cu precedenta, văzând în ea linia orizontală ca urma unei suprafețe plane (a cărei parte „măsurată” va fi un pătrat¹²), iar linia verticală ca raza unei suprafețe semisferice, care întâlnește planul terestru conform liniei orizontului, într-adevăr, după aparențele sensibile, Cerul și Pământul se întâlnesc la periferia sau la marginile lor cele mai îndepărtate, adică la orizont; însă e de notat aici că realitatea simbolizată prin aceste aparențe trebuie luată în sens invers, deoarece, conform acestei realități, ele se unesc dimpotrivă prin centru¹³ sau – dacă sunt considerate

Notă:

11 în geometria cu trei dimensiuni, sfera corespunde firește cercului și cubul pătratului.

12 Trebuie apropiat de aceasta faptul că, în simbolurile anumitor grade masonice, deschiderea compasului, ale cărui brațe corespund părților laterale ale triunghiului din fig. 7, măsoară un sfert de cerc, a cărui coardă este latura pătratului înscris.

13 Printr-o aplicație similară a sensului invers, Paradisul terestru, care este de asemenea punctul de comunicare a Cerului și Pământului, apare deopotrivă ca situat la extremitatea lumii conform punctului de vedere „exterior” și în centrul său conform punctului de vedere „interior” (vezi *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap.

XXIII).

de separare relativă necesară pentru ca să se poată desfășura Cosmosul între ele – comunică prin axa ce trece prin acest centru¹⁴, axă care le separă și le unește în același timp sau, în alți termeni, măsoară distanța între Cer și Pământ, adică extensia însăși a Cosmosului conform sensului vertical ce marchează ierarhia stărilor existentei manifestate, unindu-le de-a lungul acestei multiplicități de stări, care apar în această privință ca tot atâtea trepte prin care o ființă pe calea de reîntoarcere spre Principiu se poate înălța de la Pământ la Cer¹⁵.

Se mai spune că Cerul, care acoperă sau îmbrățișează toate lucrurile, îi prezintă Cosmosului o față „ventrală”, adică interioară, iar Pământul, care le ține, îi prezintă o față „dorsală”, adică exterioară¹⁶; e ceea ce se poate observa ușor în figura alăturată, în care Cerul și Pământul sunt reprezentate în mod firesc printr-un cerc și respectiv un pătrat concentrice (fig. 8).

Se va remarca faptul că această figură reproduce forma monedelor chinezești, formă care este în starea

Notă:

14 Această axă se identifică firește cu raza verticală a figurii precedente; dar, din acest punct de vedere, această rază, în loc de a corespunde Cerului însuși, reprezintă doar direcția conform căreia influența Cerului acționează asupra Pământului.

15 De aceea, cum vom vedea mai departe, axa verticală este și „Calea Cerului” (*Tien-Tao*).

16 Această asimilare ar apărea ca imediat evidentă într-o limbă precum arabă, în care pântecul este *el-batn* și interiorul *el-bâten*, spatele *ez-zahr* și exteriorul *ez-zâher*.

de altfel la origini cea a anumitor măsuri rituale¹⁷: între conturul circular și golul median pătrat, partea plină, în care se înscriu caracterele, corespunde Cosmosului, unde se situează cele „zece mii de ființe”¹⁸, și faptul că ea este cuprinsă între două goluri exprimă simbolic că ceea ce nu este între Cer și Pământ este chiar prin aceasta în afara manifestării¹⁹. Totuși, există un punct în care figura poate părea inexactă, și care corespunde de altfel unei lipse în mod necesar

inerente oricărei reprezentări sensibile: dacă nu s-ar ține seama decât de pozițiile aparente ale Cerului și Pământului, ori

Notă:

17 Asupra valorii simbolice a monedelor în civilizațiile tradiționale în general, vezi *Domnia cantității și semnele vremurilor*.

18 Abia e nevoie să remarcăm că aceste caractere simt numele ființelor, ele reprezentându-le în consecință într-un mod cu totul natural, mai ales atunci când e vorba de o scriere ideografică precum e cazul limbii chineze.

19 Expresia *Tien-hia*, literalmente „sub Cer”, este folosit în mod curent în chineză pentru a desemna ansamblul Cosmosului.

mai degrabă a ceea ce le figurează, ar putea părea că la exterior este Cerul și Pământul în interior; dar, nici aici, nu trebuie uitat să se aplice analogia în sens invers: în realitate, din toate punctele de vedere, „interioritatea” aparține Cerului și „exterioritatea” Pământului, și vom regăsi această considerație puțin mai încolo. De altfel, chiar luând figura așa cum este, se vede că, în raport cu Cosmosul, Cerul și Pământul, tocmai prin faptul că sunt extremele lui, nu au într-adevăr decât o singură față, interioară pentru Cer și exterioară pentru Pământ; dacă s-ar vrea să se ia în considerare cealaltă față a lor, ar trebui să se spună că aceasta nu poate exista decât în raport cu principiul comun în care ele se unifică, și în care dispare orice distincție între interior și exterior, ca și orice opoziție și chiar orice complementarism, pentru a nu lăsa să subziste decât „Marea Unitate”.

CAPITOLUL IV

„Yin” și „Yang”.

Tradiția extrem-orientală, în partea sa propriu-zis cosmologică, atribuie o importanță capitală la două principii sau, dacă se preferă, două „categorii” pe care le desemnează prin numele de *yang* și *yin*: tot ce este activ, pozitiv sau masculin este *yang*, tot ce este pasiv, negativ sau feminin este *yin*. Aceste două categorii sunt legate simbolic de lumină și de umbră: în toate lucrurile, partea luminoasă este *yang*, iar cea întunecată este *yin*; dar, nefiind niciodată una fără cealaltă, ele apar mai mult ca și complementare decât ca opuse¹. Acest sens al luminii și întunericului se găsește mai ales, cu accepțiunea sa literală, în

determinarea șirurilor geografice²; și sensul mai general în care aceleași denumiri

Notă:

1 N-ar trebui așadar să se interpreteze aici distincția luminii și întunericului în termenii de „bine” și „rău”, cum se face uneori în altă parte, de exemplu în mazdeism.

2 Poate părea ciudat, la prima vedere, ca partea *yang* să fie versantul sudic al unui munte, însă latura nordică a unei văi sau malul nordic al unui fluviu (partea *yin* fiind firește întotdeauna opusa acesteia); dar e suficient să se ia în considerare direcția razelor solare, venind din Sud, pentru a ne da seama că într-adevăr, în toate cazurile, partea luminată este desemnată ca *yang*.

de *yang* și *yin* se extind la termenii oricărui complementarism are nenumărate aplicații în toate științele tradiționale³.

După cele spuse deja, e ușor de înțeles că *yang* e ceea ce provine din natura Cerului, iar *yin* ceea ce provine din natura Pământului, căci din acest prim complementarism sunt derivate toate celelalte complementarisme mai mult sau mai puțin particulare; și, prin aceasta, se poate imediat vedea rațiunea asimilării acestor doi termeni luminii și întunericului, într-adevăr, aspectul *yang* al ființelor corespunde laturii lor „esențiale” sau „spirituale”, și se știe că Spiritul este identificat cu Lumina de simbolismul tuturor tradițiilor; pe de altă parte, aspectul lor *yin* este cel prin care ele țin de „substanță”, iar aceasta, datorită „ininteligibilității” inerente indistinției sau stării sale de pură potențialitate, poate fi definită în mod propriu ca rădăcina întunecată a oricărei existențe. Din acest punct de vedere, se mai poate spune, împrumutând limbajul aristotelic și scolastic, că *yang* e tot ceea ce este „în act” și *yin* tot ceea ce este „în potență”, sau că orice ființă este *yang* sub raportul în care este „în act” și *yin* sub

Notă:

3 Medicina tradițională chineză, în particular, este într-un fel în întregime bazată pe distincția *yang-yin*: orice boală se datorează unei stări de dezechilibru, adică unui exces al unuia din acești doi termeni în raport cu celălalt; trebuie deci întărit acesta din urmă pentru a restabili echilibrul, și se atinge astfel chiar cauza bolii, în loc de a se

limita la tratarea simptomelor mai mult sau mai puțin exterioare și superficiale cum face medicina profană a occidentalilor moderni.

raportul în care este „în potență”, deoarece aceste două aspecte se află în mod necesar reunite în tot ce este manifestat.

Cerul este în întregime *yang* și Pământul este în întregime *yin*, ceea ce revine la a spune că Esența este act pur și că Substanța este potență pură; însă numai ele sunt astfel în starea pură, în calitatea lor de poli ai manifestării universale; și, în toate lucrurile manifestate, *yang* nu este niciodată fără *yin*, nici *yin* fără *yang*, pentru că natura lor participă în același timp la Cer și Pământ⁴. Dacă se consideră în mod special *yang* și *yin* sub aspectele lor de elemente masculin și feminin, se va putea spune că, în virtutea acestei participări, orice ființă este „androgenă” într-un anumit sens și într-o anumită măsură, și că de altfel este așa cu atât mai mult cu cât aceste două elemente sunt mai echilibrate în ea; caracterul masculin sau feminin al unei flinte individuale (ar trebui, în mod mai riguros, să se spună în principal masculin sau feminin) poate fi deci considerat ca rezultând din predominanța unuia sau al celuilalt. Ar fi firește în afara a ceea ce ne-am propus aici să dezvoltăm toate consecințele ce pot rezulta din această remarcă; dar e suficientă puțină reflecție pentru a întrezări fără greutate importanța pe care le pot prezenta, în particular, pentru toate științele ce se raportează la studiul omului individual sub diversele puncte de vedere în care acesta poate fi considerat.

Notă:

4 De aceea, conform unei formule masonice, inițiatul trebuie să știe „să deceleze lumina în întuneric (*yang* în *yin*) și întunericul în lumină (*yin* în *yang*)”.

Am văzut mai sus că Pământul apare prin fața sa „dorsală” și Cerul prin fața sa „ventrală”; de aceea *yin* este „la exterior”, pe când *yang* este „în interior”⁵. În alți termeni, influențele terestre, care sunt *yin*, sunt singurele sensibile, iar influențele cerești, care sunt *yang*, scapă simțurilor și nu pot fi sesizate decât prin facultățile intelectuale. Acesta este unul din motivele pentru care, în textele tradiționale, *yin* este în general numit înaintea lui *yang*, ceea ce poate părea contrar relației ierarhice ce există între principiile cărora le corespund, adică Cerului și Pământului, în măsura în care ele sunt polul superior și polul inferior ale manifestării; această inversare a ordinii a doi termeni

complementari este caracteristică unui anumit punct de vedere cosmologic, care este și cel al [doctrinei] hinduse *Sânkhya*, în care *Prakriti* figurează la fel la începutul enumerării *tattvas-urilor* și *Puruṣa* la sfârșit. Acest punct de vedere, într-adevăr, procedează într-un fel „prin urcare”, la fel cum construcția unui edificiu începe cu baza și se termină cu acoperișul; el pornește de la ceea ce este cel mai imediat sesizabil pentru a înainta spre ceea ce este mai ascuns, adică de la exterior la interior sau de la *yin* la *yang*; în aceasta, el este invers punctului de vedere metafizic, care, pornind de la principiu spre consecințe, merge dimpotrivă din interior la

Notă:

5 Exprimat sub această formă, acest lucru este imediat comprehensibil pentru mentalitatea extrem-orientală; dar noi trebuie să recunoaștem că, fără explicațiile pe care le-am dat înainte pe acest subiect, legătura astfel stabilită între cele două propoziții ar fi de natură să deruteze logica specială a occidentalilor.

exterior; și această considerare a sensului invers arată mai mult că aceste două puncte de vedere corespund în mod propriu la două grade diferite de realitate. De altfel, am văzut în altă parte că, în desfășurarea procesului cosmogonic, tenebrele, identificate cu haosul, sunt „la început”, și că lumina, care ordonează acest haos pentru a scoate din el Cosmosul, este „după tenebre” 6; aceasta mai revine la a spune că, sub acest raport, *yin* este în mod efectiv înaintea lui *yan* 7.

Yang și *yin*, considerați în mod separat unul de celălalt, au drept simboluri lineare ceea ce se numește cele „două determinații” (*eul-i*), adică linia plină și linia întreruptă, care sunt elementele trigramelor și hexagramelor din *Yi Jing*, astfel încât acestea reprezintă toate combinațiile posibile ale acestor doi termeni, combinații ce constituie integralitatea lumii manifestate. Prima și ultima hexagramă, care sunt *Khien* și *Khouden* 8, sunt formate din

Notă:

6 *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVI.

7 Se poate găsi ceva analog în faptul că, în conformitate cu simbolismul înălțurii ciclurilor, stările inferioare ale existenței apar ca antecedente în raport cu stările superioare; de aceea tradiția

hindusă îi reprezintă pe demoni (*Asum*) ca anteriori zeilor (*Deva*), și descrie pe de altă parte succesiunea cosmogonică a celor trei *guna* ca efectuându-se în ordinea *tamas, rajas, sattva*, așadar mergând de la întuneric la lumină – vezi *Simbolismul Crucii*, cap. V, de asemenea *Esoterismul lui Dante* [trad. de Daniel Hoblea, Ed. Aion, Oradea, 2005], cap. VI.

8 La fel prima și ultima din cele opt trigrame (*km*), care conțin în mod asemănător trei linii pline și trei linii întrerupte; fiecare hexagramă este formată prin suprapunerea a doua trigrame asemănătoare sau diferite, ceea ce dă în total 64 de combinații.

șase linii pline și respectiv șase linii întrerupte; ele reprezintă așadar plenitudinea lui *yang*, care se identifică cu Cerul, și cea a lui *yin*, care se identifică cu pământul; și între aceste două extreme se situează toate celelalte hexagrame, în care *yang* și *yin* se amestecă în proporții diverse, și care corespund astfel desfășurării întregii manifestări.

Pe de altă parte, aceiași doi termeni *yang* și *yin*, atunci când sunt uniți, sunt reprezentați prin simbolul numit din acest motiv *yin-yang* (fig. 9) 9, studiat deja de noi altundeva din punctul de vedere în care el reprezintă în particular „cercul destinului individual” 10.

Notă:

9 Această figură este situată în mod obișnuit în centrul celor opt trigrame dispuse circular.

10 *Simbolismul Crucii*, cap. XXII.

— În această privință, partea *yin* și partea *yang* reprezintă respectiv urma stărilor inferioare și reflexul stărilor superioare în raport cu o stare dată de existență, precum starea individuală umană, ceea ce este în strict acord cu cele indicate adineori despre relația înlanțuirii ciclurilor cu considerarea lui *yin* ca anterior lui *yang*.

În conformitate cu simbolismul luminii și umbrei, partea luminoasă a figurii este *yang*, iar partea sa întunecată este *yin*; și punctele centrale, întunecat în partea luminoasă și luminos în partea întunecată, amintesc că, în realitate *yang* și *yin* nu sunt niciodată separați.

În măsura în care *yang* și *yin* sunt deja distincți fiind totuși uniți (aceasta este propriu-zis figura *yin-yang*), avem simbolul

„Androginului” primordial, deoarece elementele sale sunt cele două principii masculin și feminin; de asemenea, conform altui simbolism tradițional, această figură este „Oul Lumii”, ale cărui jumătăți, atunci când se vor separa, vor fi respectiv Cerul și Pământul 11. Pe de altă parte, aceeași figură, considerată ca formând un tot indivizibil¹², ceea ce corespunde punctului de vedere principal, devine simbolul lui *Tai-ki*, care apare astfel ca sinteza lui *yin* și *yang*, însă cu condiția de a preciza că această sinteză, fiind Unitatea primă, este anterioară diferențierii elementelor sale.

Notă:

11 Figura considerată ca plană corespunde secțiunii diametrale a „Oului Lumii”, la nivelul stării de existență în raport cu care este considerat ansamblul manifestării.

12 Cele două jumătăți sunt delimitate printr-o linie sinuoasă, ce indică o interpenetrare a celor două elemente, pe când, dacă ar fi fost delimitate printr-un diametru, s-ar putea vedea aici mai degrabă o simplă juxtapunere.

— E de remarcat că această linie sinuoasă este formată din două semicircumferințe a căror rază este jumătatea celei a circumferinței ce formează conturul figurii, și a cărei lungime totală este în consecință egală cu jumătatea lungimii acestei circumferințe, astfel încât fiecare din cele două jumătăți ale figurii este încercuită de o linie egală în lungime cu cea care încercuiește figura totală.

deci absolut independentă de acestea; în fapt, nu poate fi propriu-zis vorba de *yin* și *yang* decât în raport cu lumea manifestată, care, ca atare, provine în întregime din cele „două determinații”. Cele două puncte de vedere conform cărora simbolul poate fi luat în considerare sunt rezumate în următoarea formulă:

„Cele zece mii de ființe sunt produse (*tsao*) de *Tai-i* (care este identic cu *Tai-ki*), modificate (*houa*) de *yin-yang*”, căci toate ființele provin din Unitatea principală¹³, însă modificările lor în „devenire” sunt datorate acțiunilor și reacțiunilor reciproce ale celor „două determinații”.

Notă:

13 *Tai-i* este *Tao* „cu nume”, care este „mama celor zece mii de

ființe" (*Dao de Jing*, cap. I).

— *Tao* („fără nume” este Ne-Ființa, iar *Tao* „cu nume” este Ființa: „Dacă ar trebui să i se dea un nume lui *Tao* (deși el nu poate fi realmente numit), va fi numit (ca echivalent aproximativ) Marea Unitate”.

CAPITOLUL V

Dubla spirală

Credem că nu este lipsit de interes să facem aici o digresiune, cel puțin aparentă, în legătură cu un simbol strâns legat de *cel* al *yin-yang*: acest simbol este dubla spirală (fig. 10), care joacă un rol extrem de important în arta tradițională din diverse țări, în special în cea a Greciei arhaice¹ Cum s-a spus foarte just, această dublă spirală, „care poate fi privită ca proiecția plană a celor două semisfere ale Androginului, oferă imaginea

Notă:

1 conform tendințelor moderne, să nu vadă în el decât un simplu motiv „decorativ” cu „ornamental; însă ei uită sau ignoră că orice „ornamentație” avea inițial un caracter simbolic deși, printr-un fel de supraviețuire, a putut continua să fie folosită în epoci în care acest caracter n-a mai fost înțeles ritmului alternant al evoluției și involuției, al nașterii și morții, într-un cuvânt reprezintă manifestarea sub dublul său aspect” 2.

Această figurație poate fi de altfel considerată deopotrivă într-un sens „macrocosmic” și într-un sens „microcosmic”: datorită analogiei lor, se poate trece întotdeauna de la unul la celălalt din aceste două puncte de vedere printr-o transpoziție corespunzătoare; însă noi ne vom referi în mod direct aici mai ales la primul, căci în raport cu simbolismul „Oului Lumii”, la care am făcut deja aluzie în legătură cu *yin-yang*, se prezintă apropiierile cele mai remarcabile. Din acest punct de vedere, cele două spirale se pot considera ca indicarea unei forțe cosmice ce acționează în sens invers în cele două semisfere, care, în aplicația lor cea mai generală, sunt firește jumătățile „Oului Lumii”, punctele în jurul cărora se înfășoară aceste două spirale fiind cei doi poli³. Se poate remarca imediat că aceasta este în relație strânsă cu cele două sensuri de rotație ale *svasticii* (fig. 11), acestea reprezentând în fond aceeași mișcare a lumii în jurul axei sale.

Notă:

2 Elie Lebasquais, *Tradition hellenique et Art grec*, în *ttudes traditionnelles*, decembrie 1935.

3 Dubla spirală este elementul principal al anumitor talismane foarte răspândite în țările islamice; într-una din formele cele mai complete, cele două puncte în discuție sunt marcate de stele care constituie cei doi poli; pe o verticală mediană care corespunde planului de separație a celor două semisfere, și respectiv deasupra și dedesubtul liniei ce unește cele două spirale între ele, se află Soarele și Luna; în fine, în cele patru unghiuri sunt patru figuri pătrate corespunzătoare celor patru elemente, identificate astfel cu cele patru „unghiuri” (*arkări*) sau fundamente ale lumii.

Însă văzută respectiv de la unul sau de la celălalt pol⁴; și aceste două sensuri de rotație exprimă într-adevăr dubla acțiune a forței cosmice despre care e vorba, dublă acțiune ce este același lucru cu dualitatea *yin-yang* sub toate aspectele sale.

Fig. 11

E ușor să se înțeleagă că, în simbolul *yin-yang*, cele două semicircumferințe care formează linia ce delimitează în interior părțile luminoasă și întunecată ale figurii corespund în mod exact celor două spirale, iar punctele lor centrale, întunecat în partea luminoasă și luminos în partea întunecată, corespund celor doi poli. Aceasta ne readuce la ideea „Androgenului”, așa cum am indicat-o înainte; și ne vom mai aminti în această privință că cele două principii *yin* și *yang* trebuie întotdeauna considerate în realitate ca și complementare, chiar dacă respectivele lor acțiuni, în diferitele domenii ale manifestării, apar în exterior ca fiind contrarii. Se poate deci vorbi, fie de dubla acțiune a unei forțe unice, cum am făcut-o mai înainte, fie de două forțe produse prin polarizarea acestora și centrate

Notă:

4 Cf. *Simbolismul Crucii*, cap. X.

pe cei doi poli, care produc la rândul lor, prin acțiunile și reacțiunile ce rezultă din chiar diferențierea lor, desfășurarea virtualităților conținute în „Oul Lumii”, desfășurare ce cuprinde toate modificările celor „zece mii de ființe”.⁵

E de remarcat că aceleași două forțe sunt de asemenea approximate

în moduri diferite, deși echivalente în fond, în alte simboluri tradiționale, mai ales prin două linii elicoidale înfășurându-se în sens invers una față de cealaltă în jurul unui ax vertical, cum se vede de exemplu în unele forme ale lui *Brahma-danda* (bastonul brahmanic), care este o imagine a „Axei Lumii”, și unde această dublă înfășurare este pusă în raport tocmai cu cele două orientări contrare ale *svasticii*; în ființa umană, aceste două linii sunt cele două *nâdi* sau curenți subtili de dreapta și de stânga, sau pozitiv și negativ (*idă* și *pingală*) 6. O altă figurare identică este cea a celor doi șerpi ai caduceului, legată de altfel de simbolismul general al șarpelui sub cele două aspecte opuse ale sale7; și, în această privință, dubla spirală poate fi de asemenea privită ca figurând un șarpe înfășurat asupra lui însuși în două sensuri contrarii:

Notă:

5 Cei cărora le place să caute puncte de comparație cu științele profane ar putea, pentru o aplicație de ordin „microcosmic”, să apropie aceste figurații de fenomenul „cariokinezei”, punct de pornire al diviziunii celulare; dar se înțelege că, în ce ne privește, noi nu atribuim tuturor apropiierilor de acest gen decât o importanță foarte relativă.

6 Vezi *Omul și devenirea lui după Vedânta*, cap. XX. – „Axa Lumii” și axa ființei umane (reprezentată corporal de coloana vertebrală) sunt desemnate deopotrivă, datorită corespondenței lor analogice, prin termenul *Meru-danda*.

7 Cf. *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. XXX.

acest șarpe este în acest caz un „amphisben” 8, ale cărui două capete corespund celor doi poli, și care, el singur, echivalează cu ansamblul celor doi șerpi opuși ai caduceului9.

Aceasta nu ne îndepărtează cu nimic de considerarea „Oului Lumii”, căci acesta, în diferite tradiții, se află frecvent apropiat de simbolismul șarpelui; se poate aminti aici *Kneph-ul* egiptean, reprezentat sub forma unui șarpe din gura căruia iese un ou (imagine a producerii manifestării de către Verb10), și bineînțeles simbolul druidic al „oului de șarpe” 11. Pe de altă parte, șarpele este adesea descris ca locuitor al apelor, cum se vede în special pentru [acei] *Nāga* ai tradiției hinduse, și pe aceleași ape plutește „Oul Lumii”; or apele

sunt simbolul posibilităților, desfășurarea acestora fiind
Notă:

8 *Ei. Regele Lumii*, cap. III.

9 Pentru a explica formarea caduceului, se spune că Mercur a văzut doi șerpi ce se luptau (imagine a haosului), și pe care îi va separa (distincția contrariilor) cu o baghetă (determinarea unei axe conform căreia se va ordona haosul pentru a deveni Cosmos), în jurul căreia ei s-au încolăcit (echilibru al forțelor contrarii, acționând simetric în raport cu „Axa Lumii”). Trebuie remarcat de asemenea că caduceul (*kerukeion*, însemnul heraldicilor) este considerat ca atributul caracteristic al celor două funcțiuni complementare ale lui Mercur sau Hermes: pe de o parte, cea de interpret sau de mesager al Zeilor, și pe de altă parte, cea de „psihopomp”, care conduce ființele prin schimbările lor de stare, sau prin trecerile de la un ciclu de existență la altul; aceste două funcțiuni corespund într-adevăr respectiv celor două sensuri descendent și ascendent ale curenților reprezentați de cei doi șerpi.

10 Cf. *Apercus sur l'Initiation*, cap. XLVII.

11 Se știe că acesta era reprezentat, în fapt, de ariciul de mare fosil.

figurată de spirală, de unde asocierea strânsă ce există uneori între aceasta din urmă și simbolismul apelor¹².

Dacă „Oul Lumii” este astfel, în anumite cazuri, un „ou de șarpe”, el este de asemenea în altele un „ou de lebedă”¹³; facem aluzie aici în special la simbolismul lui *Hamsa*, vehiculul lui *Brahma* în tradiția hindusă¹⁴. Or se întâmplă adesea, în particular în figurările etrusce, ca o pasăre să stea deasupra dublei spirale; ea este evident aceeași *Hamsa*, lebăda ce-l poartă pe *Brahmānda* deasupra Apelor primordiale, și care se identifică de altfel cu „spiritul” sau „suflul divin” (căci *Hamsa* este de asemenea „suflul”) care, conform Genezei ebraice, „se purta deasupra Apelor”).

Nu mai puțin remarcabil e faptul că, la greci, din oul lui Leda, zămislit de Zeus sub forma unei lebede, vor ieși Dioscurii, Castor și Pollux, care sunt în corespondență cu cele două semisfere, deci cu cele

două spirale luate în considerare, și care, în

Notă:

12 Această asociere a fost semnalată de Ananda K. Cooma-raswamy în studiul său *Angel and Titan* (despre raporturile între *Deva* și *Asura*). – în arta chineză, forma spiralei apare mai ales în figurarea „dublului haos”, al apelor superioare și inferioare (adică al posibilităților informale și formale), adesea în raport cu simbolismul Dragonului (vezi *Les états multiples de Vetre*, cap. XII).

13 Lebăda amintește de altfel șarpele prin forma gâtului său; ea este deci, în anumite privințe, ca o combinație a simbolurilor păsării și șarpelui, care apar adesea ca opuse sau ca și complementare.

14 Se știe pe de altă parte, în ce privește alte tradiții, că simbolismul lebedei era legat mai ales de cel al lui Apollo hiperborean.

consecință, reprezintă diferențierea lor în acest „ou de lebedă”, adică în definitiv diviziunea „Oului Lumii” în cele două jumătăți ale sale superioară și inferioară¹⁵. Nu intenționăm de altfel să ne întindem mai mult aici asupra simbolismului Dioscurilor, care la drept vorbind este foarte complex, la fel ca și cel al tuturor cuplurilor similare formate dintr-un muritor și un nemuritor, reprezentat adesea unul alb și celălalt negru¹⁶, precum cele două semisfere din care una este luminoasă pe când cealaltă este întunecată. Vom spune doar că acest simbolism, în fond, e destul de apropiat de cel al zeilor (*Deva*) și demonilor (*Asum*)¹⁷, a căror opoziție este de asemenea în raport cu dubla semnificație a șarpelui, în funcție de direcția lui ascendentă sau descendentă în jurul unei axe verticale, ori dacă se descolățește sau se încolăcește, ca în figura dublei spirale¹⁸.

În simbolurile antice, această dublă spirală este uneori înlocuită de două ansambluri de cercuri concentrice, trasate în jurul a două puncte ce reprezintă

Notă:

15 Pentru a preciza această semnificație, Dioscurii sunt figurați cu coifuri de formă semisferică.

16 Aceasta este în special semnificația numelor *Arjuna* și *Krișna*,

care reprezintă respectiv *jivâtman* și *Paramâtman*, sau „eul” și „Sinele”, individualitatea și personalitatea, și care, ca atare, pot fi puși în legătură unul cu Pământul și celălalt cu Cerul.

17 Se va putea apropia aceasta de ceea ce am indicat într-o notă precedentă în legătură cu înlănțuirea ciclurilor.

18 Cf. studiul lui Ananda K. Coomaraswamy citat deja mai sus. – în simbolismul binecunoscut al „smântânirii mării”, zeii (*Deva*) și demonii (*Asura*) trag în sensuri contrare șarpele încolăcit în jurul muntelui ce reprezintă „Axa Lumii”.

de asemenea polii: acestea sunt, cel puțin într-una din semnificațiile lor cele mai generale, cercurile cerești și infernale, cele din urmă fiind ca un reflex inversat al primelor 19, și cărora le corespund tocmai zeii (*Deva*) și demonii (*Asura*). Cu alte cuvinte, acestea sunt stările superioare și inferioare în raport cu starea umană, ori încă ciclurile consecutive și antecedente în raport cu ciclul actual (ceea ce nu este în definitiv decât un alt mod de a exprima același lucru, prin intervenția unui simbolism „succesiv”); și aceasta întărește de asemenea semnificația [cuplului] *yin-yang* considerat ca proiecția plană a elicei reprezentative a stărilor multiple ale Existenței universale²⁰. Cele două simboluri sunt echivalente, și unul poate fi considerat ca o simplă modificare a celuilalt; însă dubla spirală indică în plus continuitatea între cicluri; s-ar putea spune de asemenea că ea reprezintă lucrurile sub un aspect „dinamic”, pe când cercurile concentrice le reprezintă sub un aspect mai degrabă „static” ²¹.

Notă:

19 Am semnalat deja acest raport în *Esoterismul lui Dante*.

20 Vezi *Simbolismul Crucii*, cap. XXII.

21 Firește, asta nu împiedică cercul să reprezinte prin el însuși un aspect dinamic în raport cu pătratul, așa cum am spus mai sus; considerarea celor două puncte de vedere „dinamic” și „static” implică întotdeauna, prin chiar corelația lor, o chestiune de raporturi.

— Dacă, în loc de a considera ansamblul manifestării universale, ne-am limita la o lume, adică la starea corespondentă planului figurii

presupus orizontal, cele două jumătăți ale acesteia ar reprezenta, în toate cazurile, respectiv reflexul stărilor superioare și urma stărilor inferioare în această lume, așa cum am arătat deja înainte în legătură cu *yin-yang*.

Vorbind aici de aspectul „dinamic”, ne gândim firește și la acțiunea dublei forțe cosmice, și în mod mai special în raportul său cu fazele inverse și complementare ale întregii manifestări, faze ce sunt datorate, după tradiția extrem-orientală, predominanței alternante a lui *yin* și a lui *yang*: „evoluția” sau dezvoltarea, desfășurarea²², și „involuția” sau înfășurarea, ori „catabaza” sau cursul descendent și „anabaza” sau cursul ascendent, ieșirea în manifestat și întoarcerea în ne-manifestat²³. Dubla „spiralare” (și se va remarca asemănarea foarte semnificativă ce există între însăși denumirea spiralei și cea de *spiritus* sau „suflu” despre care am vorbit mai sus în legătură cu *Hamsa*) este „expirul” și „inspirul” universale, prin care sunt produse, conform limbajului daoist, „condensările” și „disipările” ce rezultă din acțiunea alternantă a celor două principii *yin* și *yang*, ori, după terminologia hermetică, „coagulările” și „dizolvările”: pentru ființele

Notă:

22 Bineînțeles, nu luăm cuvântul „evoluție” decât în sensul său strict etimologic, care nu are nimic în comun cu folosirea ce i se dă în teoriile „progresiste” moderne.

23 Este cel puțin curios că LEon Daudet a luat simbolul dublei spirale drept „schema ambianței” (*Courriers des Pays-Bas*: vezi figura în *Les Horreurs de la Guerre*, și considerațiile asupra „ambianței” în *Melancholia*): el consideră unul din cei doi poli ca „punct de plecare” și pe celălalt ca „punct de sosire”, astfel încât parcursul spiralei trebuie privit ca centrifug pe de o parte și ca centripet pe de alta, ceea ce corespunde celor două faze „evolutivă” și „involutivă”; și ceea ce el numește „ambianță” nu este altceva în fond decât „lumina astrală” a lui Paracelsus, care presupune tocmai ansamblul celor două curente inverse ale forței cosmice pe care o luăm în considerare aici.

Individuale, acestea sunt nașterile și morțile, ceea ce Aristotel numește *genesis* și *phthora*, „generarea” și „coruperea”; pentru lumi, ele sunt ceea ce tradiția hindusă desemnează ca zilele și nopțile lui *Brahma*, ca și *Kalpa* și *Pralāva*; și, la toate treptele, în ordinea

„macrocosmică” la fel ca în ordinea „microcosmică”, faze corespondente se regăsesc în tot ciclul existenței, căci ele sunt expresia însăși a legii ce regizează întreg ansamblul manifestării universale.

CAPITOLUL VI

„Solve” și „Coagula”.

Pentru că am făcut aluzie la „coagularea” și „dizolvarea” hermetice, și deși am vorbit puțin despre ele în diverse ocazii, nu va fi poate inutil să mai precizăm, pe acest subiect, câteva noțiuni ce au un raport destul de direct cu ceea ce am expus până acum. Într-adevăr, formula *solve* și *coagula* este privită într-un anumit fel ca și conținătoarea întregului secret al „Marii Opere”, aceasta reproducând procesul manifestării universale, cu cele două faze inverse pe care le-am indicat înainte. Termenul *solve* este uneori reprezentat printr-un semn ce exprimă Cerul, iar termenul *coagula* printr-un semn ce indică Pământul 1; aceasta înseamnă că ei se asimilează acțiunilor curenților ascendent și descendent ai forței cosmice, sau altfel spus, acțiunilor respective ale lui *yang* și *yin*; „condensările”, care dau naștere compuşilor

Notă:

1 Facem aluzie aici în special la simbolismul semnelor gradului 18 al Masoneriei scoțiene, de asemenea la cel al ritului „calumetului” la indienii din America de Nord, care comportă trei mișcări succesive ce se raportează respectiv la Cer, la Pământ și la Om, putându-se traduce prin „dizolvare”, „coagulare” și „asimilare”.

Individuale, provin deci din influențele terestre, iar „disipările”, care readuc elementele acestor compusuri la principiile lor originare, provin din influențele cerești; acestea sunt, dacă se dorește, efectele atracțiilor respective ale Cerului și Pământului; și de aceea „cele zece mii de ființe sunt modificate prin *yin* și *yang*”, începând cu apariția lor în lumea manifestată până la întoarcerea lor la nemanifestat.

Trebuie de altfel să se țină seama de faptul că ordinea celor doi termeni depinde de punctul de vedere în care ne situăm, deoarece, în realitate, cele două faze complementare cărora ei le corespund sunt deopotrivă alternante și simultane, și ordinea în care se prezintă ele depinde într-un fel de starea ce se ia ca punct de plecare. Dacă se pleacă de la starea de nemanifestare pentru a trece la manifestat (acesta fiind punctul de vedere ce poate fi propriu-zis numit

„cosmogonic”) 2, în primul rând se va prezenta firește „condensarea” sau „coagularea”; „disiparea” sau „dizolvarea” va veni după, ca mișcare de întoarcere spre nemanifestat, sau cel puțin spre ceea ce, la un nivel oarecare, îi corespunde într-un sens relativ³. Dacă dimpotrivă se pleacă de la o stare dată de manifestare, ar trebui să se considere mai întâi o tendință ce duce la

Notă:

2 Ordinea succesiunii celor două faze din acest punct de vedere mai arată de altfel de ce *yin* este aici înaintea lui *yang*.

3 Aceasta își găsește numeroase aplicații în domeniul științelor tradiționale; una dintre cele mai inferioare aplicații este cea care se raportează la „chemarea” și „trimiterea înapoi” a „influențelor răătăcitoare” la începutul și la sfârșitul unei operații magice.

„Dizolvarea” a ceea ce se găsește în această stare; și atunci o fază ulterioară de „coagulare” ar fi întoarcerea la o altă stare de manifestare; trebuie de altfel adăugat că această „dizolvare” și această „coagulare”, în raport respectiv cu starea antecedentă și cu starea consecutivă, pot să fie în realitate perfect simultane⁴.

Pe de altă parte, fapt și mai important, lucrurile se prezintă în sens invers după cum le considerăm din punctul de vedere al Principiului sau dimpotrivă, așa cum am făcut-o, din punctul de vedere al manifestării/astfel încât, s-ar putea spune, ceea ce este *yin* într-o parte este *yang* în cealaltă și invers, deși numai printr-un mod de a vorbi destul de impropriu se poate raporta la Principiul însuși o dualitate precum cea a lui *yin* și *yang*. Într-adevăr, așa cum am arătat deja altundeva⁵, „expirul” sau mișcarea de expansiune principală determină „coagularea” manifestatului, iar „inspirul” sau mișcarea de contracție principală determină „dizolvarea” sa; și ar fi exact la fel dacă, în loc să se folosească simbolismul celor două faze ale respirației, s-ar folosi cel al dublei mișcări a inimii.

Se poate de altfel evita împrăștierea de limbaj pe care o semnalăm mai înainte printr-o remarcă destul de simplă: Cerul, ca pol „pozitiv” al manifestării, reprezintă într-un mod direct

Notă:

4 Acestea sunt „moartea” într-o stare și „nașterea” într-o altă

stare, considerate drept cele două fețe opuse și inseparabile ale unei aceleiași modificări a ființei (vezi *Simbolismul Crucii*, cap. XXII, și *Apercus sur l'Initiation*, cap. XLVII).

5 *Apercus sur l'Initiation*, cap. XLVII.

Principiul în raport cu aceasta⁶, pe când Pământul, ca pol „negativ”, nu prezenta decât o imagine inversată a lui. „Perspectiva” manifestării va raporta așadar destul de firesc la Principiul însuși ceea ce aparține realmente Cerului, astfel că „mișcarea” Cerului (mișcare în sens pur simbolic, bineînțeles, căci nu există aici nimic spațial) va fi atribuită într-un anumit fel Principiului, deși acesta este în mod necesar imuabil. Mai exact în fond, e să se vorbească, așa cum am făcut puțin mai sus, de atracțiile respective ale Cerului și Pământului, ce se exercită în sens invers una față de cealaltă: orice atracție produce o mișcare centripetă, deci o „condensare”, căreia îi va corespunde, la polul opus, o „disipare” determinată de o mișcare centrifugă, în așa fel încât să restabilească sau mai degrabă să mențină echilibrul total⁷. Rezultă de aici că ceea ce este „condensare” sub raportul substanței este dimpotrivă o „disipare” sub raportul esenței, și că, în mod invers, ceea ce este „disipare” sub raportul substanței este o „condensare” sub raportul esenței; prin urmare, orice „transmutație”, în sensul hermetic al acestui termen, va consta propriu-zis în „a dizolva” ceea ce era „coagulat” și, simultan, în „a coagula” ceea ce era „dizolvat”, aceste două operațiuni aparent inverse nefiind în realitate decât cele două aspecte complementare ale uneia și aceleași operații.

Notă:

6 De aceea *Tai-ki*, deși superior Cerului cât și Pământului și anterior distincției lor, apare totuși pentru noi ca „vârful Cerului”.

7 Se va putea apropia aceasta de considerațiile pe care le-am expus în *Les Principes du Calcul infinitésimal*, cap. XVII.

Din acest motiv alchimiștii spun adesea că „disoluția corpului este fixarea spiritului” și invers, spiritul și corpul nefiind în definitiv altceva decât aspectul „esențial” și aspectul „substanțial” al ființei; aceasta se poate înțelege din alternanța „vieților” și a „morților”, în sensul cel mai general al acestor cuvinte, deoarece acestea corespund propriu-zis „condensărilor” și „disipărilor” tradiției daoiste⁸, astfel

încât, s-ar putea spune, starea care este viață pentru corp este moarte pentru spirit și invers; și de aceea „a volatiliza (sau dizolva) fixul și a fixa (sau coagula) volatilul” sau „a spiritualiza corpul și a corporifica spiritul⁹”, mai este exprimat ca „a extrage viul din mort și mortul din viu”, care este de asemenea, pe de altă parte, o expresie corani-că¹⁰. „Transmutarea” implică așadar, într-un grad sau în altul ¹¹, un fel de inversare a raporturilor obișnuite (vrem să spunem așa cum sunt considerate din punctul de vedere al omului obișnuit), inversare care este de altfel, în realitate, mai degrabă o restabilire a raporturilor normale; ne vom mulțumi să semnalăm aici faptul că luarea în considerare a unei asemenea „reîntoarceri” este importantă

Notă:

8 După comentatorii *Dao de Jing*, această alternanță a stărilor vieții și morții este acel „du-te-vino al suveicii pe războiul de țesut cosmic”; cf. *Simbolismul Crucii*, cap. XIV, unde am raportat de asemenea celelalte comparații ale acelorași comentatori la respirație și la revoluția lunară.

9 Se spune de asemenea în același sens „a face manifest ocultul și a oculta manifestul”.

10 *Coran*, VI, 95; despre alternanța vieților și a morților și întoarcerea finală la Principiu, cf. II, 28.

11 Pentru a înțelege rațiunile acestei restricții, a se vedea ceea ce am explicat în *Apereus sur l'Initiation*, cap. XLII.

În special din punctul de vedere al realizării inițiatică, fără a putea insista mai mult în acest sens, deoarece ar fi necesare pentru asta dezvoltări ce ar ieși din cadrul prezentului studiu¹².

Pe de altă parte, această dublă operație de „coagulare” și „disoluție” corespunde în mod foarte exact la ceea ce tradiția creștină desemnează drept „puterea cheilor”; într-adevăr, această putere este de asemenea dublă, de vreme ce comportă deopotrivă puterea de „a lega” și pe cea de „a dezlega”; or „a lega” este evident același lucru cu „a coagula”, iar „a dezlega” cu „a dizolva” ¹³; și compararea diferitelor simboluri tradiționale confirmă această corespondență într-un mod cât se poate de clar. Se știe că figurarea cea mai obișnuită a puterii în

discuție este prin două chei, una de aur și cealaltă de argint, care se raportează respectiv la autoritatea spirituală și la puterea temporală, sau la funcțiunea sacerdotală și la funcțiunea regală, și la fel, din punct de vedere inițiativ, la „marile mistere” și la

Notă:

12 Pe treapta cea mai înaltă, această „reîntoarcere” este în strâns raport cu ceea ce simbolismul cabalistic desemnează ca „deplasarea luminilor”, de asemenea cu această formulă pe care tradiția islamică o pune în gura *awliyā-ilor*. „Corpurile noastre sunt spiritele noastre, și spiritele noastre sunt corpurile noastre” (*ajsâmnâ arwâhnâ, wa arwâhnâ ajsâmnâ*).

— Pe de altă parte, în virtutea aceleiași „reîntoarceri”, se poate spune că, în ordinea spirituală, „interiorul” învelește „exteriorul”, ceea ce justifică cu prisosință cele spuse de noi înainte despre raporturile Cerului cu Pământul.

13 Se spune de altfel în latină *potestas ligandi et solvendi*; „ligatura”, în sens literal, se regăsește în utilizarea magică a nodurilor, care are ca și contraparte folosirea înțepăturile de ac în ceea ce privește „disoluția”.

„Micile mistere” (și din această ultimă perspectivă, ele erau, la vechii romani, unul din atributele lui Ianus) 14; alchimic, ele se referă la operații analoage efectuate pe două trepte diferite, și care constituie respectiv „opera la alb”, corespunzând „micilor mistere”, și „opera la roșu”, corespunzând „marilor mistere”; aceste două chei (care sunt, conform limbajului lui Dante, cea a „Paradisului ceresc” și cea a „Paradisului pământesc”) sunt încrucișate astfel încât amintesc forma *svasticii*. În acest caz, fiecare din cele două chei trebuie considerată ca având, în ordinul la care se raportează, dubla putere de „a deschide” și „a închide”, sau de „a lega” și de „a dezlega” 15; însă există de asemenea o altă figurare mai completă, în care, pentru fiecare din cele două ordine, cele două puteri inversate sunt reprezentate în mod distinct prin două chei opuse una alteia. Această figurare este cea a *svasticii* numită „clavigeră”, tocmai pentru că fiecare din cele patru brațe

Notă:

14 Vezi *Autorite spirituelle et pouvoir temporel*, cap. V și VIII, de asemenea, despre relația „marilor mistere” și „micilor mistere” cu „inițierea sacerdotală” și „inițierea regală”, *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXXIX și XL.

15 Se poate spune totuși, într-un anumit sens, că puterea de „a lega” prevalează în cheia ce corespunde temporalului, iar cea de „a dezlega” în cheia ce corespunde spiritualului, deoarece temporalul și spiritualul sunt *yin* și *yang* unul în raport cu celălalt; acest lucru s-ar putea de altfel justifica, în mod exterior chiar, vorbindu-se de „constrângere” în primul domeniu și de „libertate” în cel de-al doilea.

16 Există diverse variante ale acestei figuri; forma pe care o reproducem aici se găsește în special, alături de *svastica* obișnuită, pe un vas etrusc aflat în Muzeul Luvru.

— Se poate vedea o figurare creștină similară a *svasticii* clavigere în introducerea lui Devoucoux la *YHistoire de l'antique citi d'Autun* a canonicului Edme Thomas, p. XLVI.

ale sale este format dintr-o cheie (fig. 12) 16; ea are astfel două chei opuse conform unei axe verticale și alte două conform unei axe orizontale¹⁷; în raport cu ciclul anual, căruia i se cunoaște strânsa relație cu simbolismul lui Ianus, prima dintre două axe este o axă solstițială și a doua o axă echinoxială¹⁸; aici, axa verticală sau solstițială se raportează la funcțiunea sacerdotală, iar axa orizontală sau echinoxială la

Notă:

17 La rigoare, ar trebui să se spună o axă relativ verticală și o axă relativ orizontală una în raport cu cealaltă, *svastica* însăși trebuind privită ca trasată într-un plan orizontal (vezi *Simbolismul Crucii*, cap. X).

— Cheia este un simbol în mod esențial „axial”, la fel ca și bastonul sau sceptrul, care, în anumite figurări ale lui Ianus, înlocuiește simbolul celor două chei ce corespund puterii temporale sau „micilor mistere”.

18 în figurările cele mai obișnuite ale lui Ianus (*Janus Bifrons*), cele două fețe, printre alte semnificații, corespund celor două solstiții;

însă există de asemenea, deși mai rar, figurări ale lui Ianus cu patru fețe (*Janus Quadrifons*), corespunzând celor două solstiții și celor două echinoxii, și prezentând o destul de neobișnuită asemănare cu *Brahma Chattirmuktha* al tradiției hinduse.

funcțiunea regală 19.

Raportul acestui simbol cu acela al dublei spirale este stabilit prin existența unei alte forme a *svasticii*, care este o formă cu brațe curbe „arătând ca doi S încrucișați; dubla spirală poate să se identifice în mod firesc, fie cu partea verticală a acestei *svastici*, fie cu partea sa orizontală. E adevărat că dubla spirală este cel mai adesea orizontală pentru a pune în evidență caracterul complementar și într-un fel simetric al celor doi curenți ai forței cosmice²⁰; dar, pe de altă parte, curba ce îi este echivalentă din *yin-yang* este dimpotrivă, în general, situată vertical; se va putea deci lua în considerare preferențial, după caz, una sau cealaltă din aceste două poziții, care se află reunite în figura *svasticii* cu brațe curbe, și care corespund în acest caz respectiv celor două domenii în care se exercită „puterea cheilor²¹”.

Notă:

19 Notăm în trecere că ar putea rezulta de aici consecințe importante în ceea ce privește semnificația predominanței atribuită solstițiilor în anumite forme tradiționale și echinoxilor în altele, mai ales pentru fixarea începutului anului; vom spune doar că punctul de vedere solstițial are în orice caz un caracter mai „primordial” decât punctul de vedere echinoxial.

20 Această simetrie este evidentă îndeosebi în cazul celor doi șerpi ai caduceului.

21 Medicina, provenind la cei vechi din „arta sacerdotală”, corespunde prin aceasta unei poziții verticale a dublei spirale, atâta vreme cât pune în acțiune, cum am arătat mai sus, forțele respective ale lui *yang* și *yin*. Această dublă spirală verticală este reprezentată prin șarpele încolăcit în formă de S în jurul bastonului lui Esculap, și care de altfel, în acest caz, este figurat singur pentru a exprima că medicina nu pune în lucrare decât aspectul „benefic” al forței cosmice.

— E de remarcat că termenul „spagirie”, care desemnează medicina hermetică, exprimă în mod formal, prin compoziția sa, dubla

operație de „disoluție” și „coagulare”; practicarea medicinei tradiționale este deci în mod propriu, într-un ordin particular, o aplicație a „puterii cheilor”.

Aceleiași „puteri a cheilor” îi corespunde la fel, în tradiția hindusă și tibetană, dubla putere a lui *vajra*²²; acest simbol este, precum se știe, cel al fulgerului²³, și extremitățile sale, formate din vârfuri în formă de flacără, corespund celor două aspecte opuse ale puterii reprezentate prin fulger: generare și distrugere, viață și moarte²⁴. Dacă se raportează *vajra* la „Axa Lumii”, aceste două extremități corespund celor doi poli, la fel ca și solstițiilor²⁵; el

Notă:

22 *Vajra* este cuvântul sanscrit; ferma tibetană este *dorje*.

23 El este în același timp „fulger” și „diamant”, printr-o dublă accepțiune a aceluiași cuvânt, fiind de asemenea un simbol „axial” în amândouă din aceste semnificații.

24 Este ceea ce figurează și anumite arme cu tăiș dublu, în special, în simbolismul Greciei arhaice, securea dublă, a cărei semnificație poate fi de altfel raportată la cea a caduceului.

— Pe de altă parte, fulgerul era reprezentat în tradiția scandinavă prin barosul lui Thor, căruia îi poate fi asimilat ciocanul Maestrului în simbolismul masonic; acesta din urmă este așadar încă un echivalent al lui *vajra*, având ca și el dubla putere de a da viața și moartea, precum o arată rolul său în consacrarea inițiatică pe de o parte și în legenda lui Hiram pe de altă parte.

25 Acestea se asimilează într-adevăr, în corespondența spațială a ciclului annual, Nordului (iarna) și Sudului (vara), pe când cele două echinoxuri se asimilează Estului (primăvara) și Vestului (toamna); aceste relații au mai ales o mare importanță, din punct de vedere ritual, în tradiția extrem-orientală.

trebuie deci situat vertical, ceea ce vine în acord de altfel cu caracterul său de simbol masculin²⁶, de asemenea cu faptul că este în mod esențial un atribut sacerdotal²⁷. Ținut astfel în poziție verticală, *vajra* reprezintă „Calea Mijlocului” (care este de asemenea, cum se va vedea mai departe, „Calea Cerului”); însă el poate fi înclinat de o parte

sau de alta, caz în care cele două poziții corespund celor două „căi” tantrice de dreapta și de stânga (*daksina-mărga* și *vāma-mărga*), dreapta și stânga putând fi puse de altfel în relație cu punctele echinoxiale, la fel cum susul și josul sunt în relație cu punctele solstițiale²⁸.

Ar mai fi evident multe de spus despre toate acestea, însă, pentru a nu ne îndepărta prea mult de subiectul nostru, ne vom limita aici la aceste câteva indicații; și vom concluziona spunând că puterea lui *vajra*, sau „puterea cheilor” care îi este identică în fond, implicând mânuirea și punerea

Notă:

26 Complementarul său feminin este, în tradiția hindusă, scoica (*shankha*), iar în tradiția tibetană clopoțelul ritual (*dilbu*), pe care se vede adesea o figură feminină care este cea a „înțelepciunii transcendente” (*Prajñā-pāramitā*) al cărei simbol este, în timp ce *vajra* este simbolul „Metodei” sau al „Căii”.

27 Lamașii țin *vajra* în mâna dreaptă și clopoțelul în mâna stângă; aceste două obiecte rituale nu trebuie separate niciodată.

28 Se întâlnește uneori, în simbolismul tibetan, o figură formată din două *vajra* încrucișate, care este evident un echivalent al *svasticii*; cele patru vârfuri corespund în acest caz celor patru chei ale *svasticii* clavigere.

În lucrare a forțelor cosmice sub dublul lor aspect de *yin* și *yang*, nu este în definitiv nimic altceva decât însăși puterea de a porunci vieții și morții²⁹.

Notă:

29 În vechile manuscrise provenind de la Masoneria operativă, e vorba, fără altă explicație, de o anume *faculty of abrac*; acest cuvânt enigmatic *abrac*, care a prilejuit diverse interpretări mai mult sau mai puțin fanteziste, și care este în orice caz un cuvânt vădit deformat, pare a semnifica în realitate trăsnetul sau fulgerul (în ebraică *ha-barāa*, în arabă *el-barq*), astfel încât, și aici, ar fi vorba despre puterea lui *vajra*. Se poate ușor înțelege, din toate acestea, în virtutea cărui simbolism puterea de a provoca furtuni a fost adesea privită, la popoarele cele

mai diverse, ca un fel de consecință a inițierii.

CAPITOLUL VII

Chestiuni de orientare în epoca primordială, omul era, în el însuși, perfect echilibrat în privința complementarismului *yin-yang*; pe de altă parte, el era *yin* sau pasiv doar în raport cu Principiul, și *yang* sau activ în raport cu Cosmosul sau cu ansamblul lucrurilor manifestate; el se orienta deci în mod firesc către Nord, care este *yin*1, ca înspre propriul său complementar. Dimpotrivă, omul epocilor ulterioare, ca urmare a degenerescentei spirituale ce corespunde cursului descendent al ciclului, a devenit *yin* în raport cu Cosmosul; el trebuie așadar să se orienteze spre Sud, care este *yang*, pentru a primi influențele principiului complementar celui ce a devenit predominant în el, și pentru a restabili, în măsura posibilului, echilibrul între *yin* și *yang*. Prima dintre aceste două orientări poate fi numită „polară”, pe când a doua este propriu-zis „solară”: în primul

Notă:

1 De aceea, în simbolismul masonic, loja nu are nicio fereastră deschisă spre Nord, de unde nu vine niciodată lumina solară, în timp ce are ferestre pe celelalte trei laturi, care corespund celor trei „stațiuni” ale Soarelui.

caz, omul, privind Steaua polară sau „vârful Cerului”, are Estul la dreapta sa și Vestul la stânga; în al doilea caz, privind Soarele la meridian, el are dimpotrivă Estul la stânga sa și Vestul la dreapta; și acest lucru explică o particularitate care, în tradiția extrem-orientală, poate părea destul de neobișnuită celor care nu-i cunosc cauza2.

În China, într-adevăr, partea căreia îi este atribuită în general preeminența este stânga; spunem în general, deoarece n-a fost întotdeauna așa în cursul istoriei. În epoca istoricului Sima Qian, adică în secolul II înaintea erei creștine, dreapta pare dimpotrivă să fi predominat asupra stângii, cel puțin în ceea ce privește ierarhia funcțiunilor oficiale3; se pare că a avut loc atunci, sub acest raport cel puțin, un fel de tentativă de „întoarcere la origini”, care trebuia fără îndoială să fi corespuns unei schimbări de dinastie, căci astfel de schimbări în ordinul uman sunt întotdeauna puse în mod tradițional în corespondență cu anumite modificări ale ordinului cosmic însuși 4. Însă, într-o epocă mai veche, deși cu siguranță foarte departe de timpurile

Notă:

2 În hărțile și planurile chineze, Sudul este situat sus și Nordul jos, Estul la stânga și Vestul la dreapta, ceea ce este în conformitate cu a doua orientare; această utilizare nu este de altfel atât de excepțională cum s-ar putea crede, căci ea exista și la vechii romani și a supraviețuit chiar de-a lungul unei perioade a Evului Mediu occidental.

3 „Consilierul din dreapta” (*iouxiang*) avea atunci un rol mai important decât „consilierul din stânga” (*tsosiang*).

4 Succesiunea dinastiilor, de exemplu, corespunde unei succesiuni a elementelor într-un anumit ordin, elementele la rândul lor fiind în relație cu anotimpurile și cu punctele cardinale.

primordiale, stânga era cea care predomina precum o arată în special acest pasaj din Lao Zi:

„În lucrările de bun augur stânga se cuvine cinstită, iar în lucrările de rău augur dreapta se cuvine cinstită” 5, ceea ce implică evident o inferioritate a dreptei în raport cu stânga; raportate una la cealaltă, stânga corespunde în acest caz lui *yang* și dreapta lui *yin*.

Acum, faptul că aceasta este mai mult o consecință directă a orientării spre Sud, o dovedește un tratat atribuit lui Kouan Zi, care a trăit în secolul VII înaintea erei creștine, și unde se spune:

„Primăvara determină nașterea (ființelor) la stânga, toamna distruge la dreapta, vara determină creșterea înainte, iarna pune la păstrare îndărăt”.

Or, conform corespondenței admisă peste tot între anotimpuri și punctele cardinale, primăvara corespunde Estului și toamna Vestului, vara Sudului și iarna Nordului⁶; prin urmare, aici Sudul este

Notă:

5 *Dao de Jing*, cap. XXXI (trad. de Dinu Luca, Ed. Humanitas, 1993, p. 147 – *n.t.*).

6 Această corespondență, strict conformă naturii lucrurilor, este comună tuturor tradițiilor; e de neînțeles așadar că modernii ce s-au ocupat de simbolism au înlocuit-o deseori cu alte corespondențe fanteziste și total nejustificabile. Astfel, pentru a da un singur exemplu,

tabloul cuaternar așezat la sfârșitul volumului *Livre de l'Apprenti* al lui Oscar Wirth pune în corespondență vara cu Sudul și iarna cu Nordul, însă primăvara cu Occidentul și toamna cu Orientul; și se mai află în el și alte corespondențe, mai ales privitoare la vârstele vieții umane, care se contrazic într-un mod aproape de neînțeles.

Înainte și Nordul îndărăt, Estul la stânga și Vestul la dreapta⁷. Firește, când se ia dimpotrivă orientarea spre Nord, corespondența între stânga și dreapta se inversează, la fel și aceea între înainte și înapoi; dar, în definitiv, partea care are preeminența, fie că e stânga într-un caz sau dreapta în celălalt, este întotdeauna și invariabil Estul. Acest lucru este esențial, căci se vede de aici că, în fond, tradiția extrem-orientală este în perfect acord cu toate celelalte doctrine tradiționale, în care Orientul e totdeauna privit ca „partea luminoasă” (*yang*) și Occidentul ca „partea întunecată” (*yin*) unul în raport cu celălalt; schimbarea în semnificațiile drepte și stângii, fiind condiționată printr-o schimbare de orientare, este în definitiv perfect logică și nu implică absolut nicio contradicție⁸.

Aceste chestiuni de orientare sunt de altfel foarte complexe, deoarece nu numai că trebuie să fim atenți de a nu comite nicio confuzie între diferite corespondențe, dar se mai poate întâmpla ca, într-o aceeași corespondență, dreapta și stânga

Notă:

7 Se poate de asemenea apropia de aceasta următorul text din *Yi Jing*: „Înțeleptul are fața îndreptată spre Sud și ascultă ecoul a ceea ce este sub Cer (adică al Cosmocului), el îl luminează și îl guvernează”.

8 Mai pot exista de altfel și alte moduri de orientare decât cele indicate de noi, ce determină firește adaptări diferite, dar care întotdeauna pot fi ușor puse în concordanță între ele: astfel, în India, partea din dreapta (*daksina*) este Sudul, deoarece orientarea este luată privind Soarele la răsăritul său, adică îndreptându-ne spre Orient; însă, de altfel, acest mod actual de orientare nu împiedică nicidecum să se recunoască primordialitatea orientării „polare”, adică spre Nord, care este desemnat ca punctul cel mai înalt (*uttara*).

să fie luate fiecare din puncte de vedere diferite, fapt arătat foarte clar de un text ca acesta:

„Calea Cerului preferă dreapta, Soarele și Luna se deplasează

spre Occident; Calea Pământului preferă stânga, cursul apei curge spre Orient; ambele sunt situate la înălțime (adică amândouă părțile au ranguri preeminente)” 9.

Acest pasaj este foarte interesant, în primul rând deoarece afirmă (oricare ar fi de altfel motivele pe care le dă și care trebuie mai degrabă luate ca simple „ilustrări” extrase din aparențele sensibile) că preeminența dreptei este asociată „Căii Cerului” și cea a stângii „Căii Pământului”; or prima este în mod necesar superioară celei de-a doua, putându-se spune că oamenii au ajuns să se conformeze „Căii Pământului” deoarece au pierdut din vedere „Calea Cerului”, ceea ce marchează mai mult diferența între epoca primordială și epocile ulterioare de degenerescență spirituală.

În al doilea rând, se poate vedea aici indicarea unui raport invers între mișcarea Cerului și mișcarea Pământului¹⁰, ceea ce este în conformitate riguroasă cu legea generală a analogiei; și este întotdeauna așa, atunci când suntem în prezența a doi termeni ce se opun astfel încât unul dintre ei este un reflex al celuilalt, reflex care este inversat

Notă:

9 Cheou-li.

10 Vom mai aminti că „mișcarea” nu este aici rîf-a* zentare pur simbolică asemenea imaginii unui obiect într-o oglindă față de acest obiect, dreapta imaginii corespunzând stângii obiectului și invers¹¹.

Vom adăuga în această privință o observație care, deși pare destul de simplă în ea însăși, este totuși departe de a fi lipsită de importanță: mai ales când e vorba de dreapta și de stânga, trebuie avută întotdeauna cea mai mare grijă să se precizeze în raport cu ce anume sunt luate în considerare; astfel, când se vorbește de dreapta și de stânga unei figuri simbolice, vrem să înțelegem realmente prin asta pe cele ale figurii înseși sau pe cele ale unui spectator care o privește așezându-se în fața ei? Cele două cazuri se pot prezenta în fapt: atunci când avem de-a face cu o figură umană sau cu a oricărei alte ființe vii, nu există nicio îndoială asupra a ceea ce trebuie desemnat ca dreapta și ca stânga sa; însă nu mai este la fel pentru un obiect oarecare, pentru o figură geometrică de exemplu, ori pentru un monument, caz în care se ia de obicei dreapta și stânga din punctul de vedere al situării

spectatorului¹²; dar nu este totuși obligatoriu întotdeauna așa, putându-se atribui uneori o dreaptă și o stângă figurii luate în ea însăși, ceea ce firește corespunde unui punct de vedere invers față de cel al

Notă:

11 La fel stau lucrurile de altfel pentru două persoane așezate una în fața alteia, de aceea s-a spus: „vei adora dreapta ta, unde este stânga fratelui tău (partea inimii sale)” (*Phan-khoa-Tu* citat de Matgioi, *La Voie rationnelles*, cap. VII).

12 Astfel, în figura „arborelui sephirotic” al Cabalei, „coloana din dreapta” și „coloana din stânga” sunt cele pe care le are respectiv la dreapta și la stânga sa când privește figura.

spectatorului¹³; dacă nu se precizează care este punctul de vedere în fiecare caz, se poate ajunge la erori destul de grave în această privință¹⁴.

O altă chestiune conexă celei a orientării este aceea a sensului „rotirilor” rituale în diferitele forme tradiționale; e ușor să ne dăm seama că acest sens este determinat într-adevăr, fie prin orientarea „polară” fie prin orientarea „solară”, în accepțiunea pe care am dat-o mai sus acestor expresii. Dacă se iau în considerare figurile alăturate¹⁵, primul sens este cel în care, privind spre Nord, se văd stelele învârtindu-se în jurul polului (fig. 13); dimpotrivă, al doilea sens este cel în care se efectuează mișcarea

Notă:

13 De exemplu, Plutarh relatează că „egiptenii considerau Orientul ca fața lumii, Nordul ca dreapta și Sudul ca stânga ei” (*Isis et Osiris*, 32; traducere Mario Meunier, p. 112); în ciuda aparențelor, aceasta coincide în mod exact cu desemnarea hindusă a Sudului ca „partea din dreapta”, căci e ușor să se reprezinte partea stângă a lumii ca întinzându-se la dreapta celui ce o contemplă și invers.

14 De aici provin de pildă, în simbolismul masonic, divergențele iscate cu privire la situarea celor două coloane de la intrarea Templului din Ierusalim; chestiunea este totuși destul de ușor de rezolvat raportând-ne de-a dreptul la textele biblice, cu condiția să

se știe că, în ebraică, „dreapta” semnifică întotdeauna Sudul și „stânga” Nordul, ceea ce implică faptul că orientarea este luată, ca în India, întorcându-ne spre Est. Același mod de orientare era de altfel practicat în Occident, de constructorii din Evul Mediu, pentru a determina orientarea bisericilor.

15 Crucea trasată în cerc, despre care vom vorbi din nou mai departe, marchează aici direcția celor patru puncte cardinale; conform a ceea ce am explicat, Nordul este situat sus în prima figură și Sudul în cea de-a doua.

aparentă a Soarelui pentru un observator ce privește spre Sud (fig. 14).

Fig. 13

Rotirea se realizează având mereu centrul la stânga sa în primul caz, și dimpotrivă la dreapta sa

Fig. 14 în al doilea caz (ceea ce se numește în sanscrită *pradaksină*); acest din urmă mod este cel folosit, în particular, în tradițiile hindusă și tibetană, pe când celălalt se întâlnește mai ales în tradiția islamică¹⁶.

De această diferență de sens se leagă deopotrivă faptul de a porni cu piciorul drept sau cu piciorul stâng într-un mers ritual: luând din nou în considerare aceleași figuri, se poate vedea ușor că piciorul cu care trebuie pornit este obligatoriu cel din partea opusă părții îndreptate spre centrul cercului în mișcare, adică piciorul drept în primul caz (fig. 13) și piciorul stâng în al doilea (fig. 14); și această ordine a mersului este în general respectată, chiar dacă nu e vorba de rotiri propriu-zise, pentru a marca într-un fel predominanța punctului de vedere „polar” sau a punctului de vedere „solar”, fie într-o formă tradițională dată, fie uneori chiar pentru perioade diferite în cursul existenței aceleiași tradiții¹⁷.

Astfel, toate aceste lucruri sunt departe de a se reduce la simple detalii mai mult sau mai puțin insignifiante, cum ar putea crede cei ce nu înțeleg

16 Poate nu este lipsit de interes să remarcăm că sensul acestor rotiri, respectiv de la dreapta la stânga (fig. 13) și de la stânga la dreapta (fig. 14), corespunde de asemenea direcției scrierii în limbile sacre ale acestor forme tradiționale. – în Masonerie, sub forma sa

actuală, sensul rotirilor este „solar”, dar se pare că a fost la început „polar” în vechiul ritualul operativ, conform căruia „tronul lui Solomon” era de altfel situat în Occident și nu în Orient, pentru a permite ocupantului său să „contemple Soarele la răsăritul său”.

Notă:

17 Inversarea ce se produce cu privire la această ordine a mersului în anumite rituri masonice este cu atât mai neobișnuită cu cât ea este în dezacord vădit cu sensul rotirilor; indicațiile pe care le-am dat oferă evident regula corectă ce trebuie respectată în toate cazurile.

nimic din simbolism nici din rituri; dimpotrivă, ele sunt legate de un întreg ansamblu de noțiuni ce au o mare importanță în toate tradițiile, și s-ar mai putea da în acest sens multe alte exemple. S-ar mai putea de asemenea, în legătură cu orientarea, să se abordeze chestiuni precum cele ale relațiilor sale cu parcursul ciclului anual¹⁸ și cu simbolismul „porților zodiacale”; aici s-ar regăsi de altfel aplicația sensului invers, pe care am semnalat-o mai sus, în raporturile dintre ordinul „ceresc” și ordinul „pământesc”; aceste considerații ar constitui o prea lungă digresiune, însă își vor găsi fără îndoială un loc mai potrivit în alte studii ¹⁹.

Notă:

18 Se va găsi un exemplu al reprezentării acestui parcurs printr-un cerc în mișcare în considerațiile legate de *Ming-tang* pe care le vom expune mai încolo.

19 Asupra caracterului calitativ al direcțiilor spațiului, care este principiul însuși pe care se bazează importanța tradițională a orientării, și asupra relațiilor ce există între determi-națiile spațiale și temporale, vezi de asemenea explicațiile pe care le-am dat în *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. IV și V.

CAPITOLUL VIII

Numere cerești și numere terestre

Dualitatea *yang-yin* se regăsește și în ceea ce privește numerele: conform *Yi Jing*, numerele impare corespund lui *yang*, adică sunt masculine sau active, iar numerele pare corespund lui *yin*, adică sunt feminine și pasive. Nu există de altfel nimic aici care să fie particular tradiției extrem-orientale, căci această corespondență este conformă

cu ceea ce învață toate doctrinele tradiționale; în Occident, este cunoscută mai ales prin pitagorism, și poate unii, imaginându-și că e vorba aici de o concepție proprie acestuia, ar fi foarte surprinși să afle că ea se regăsește neschimbată până în Extremul-Orient, fără să fie necesar evident să se presupună vreun împrumut de o parte sau de alta, ci pur și simplu pentru că e vorba de un adevăr ce trebuie deopotrivă recunoscut peste tot unde există știința tradițională a numerelor.

Numerele impare, fiind *yang*, pot fi numite „cerești”, iar numerele pare, fiind *yin*, pot fi numite „terestre”; dar, dincolo de această considerație cu totul generală, există anumite numere ce sunt atribuite în mod special Cerului și Pământului, și acest lucru necesită alte explicații. Înainte de toate, mai ales primele numere impare și pare sunt privite ca numerele proprii Cerului și respectiv Pământului, sau ca expresia naturii lor, ceea ce se înțelege ușor, deoarece, datorită întâietății pe care fiecare dintre ele o au în ordinul lor, toate celelalte numere sunt derivate într-un fel din ele și nu ocupă decât un rang secundar în raport cu acestea în seriile lor; prin urmare, primele numere sunt cele care, s-ar putea spune, reprezintă *yang* și *yin* în cel mai înalt grad sau, ceea ce revine la același lucru, exprimă în modul cel mai pur natura cerească și natura terestră. Acum, trebuie atrasă atenția că aici, unitatea, fiind propriu-zis principiul numerelor, nu este socotită ea însăși ca un număr; în realitate, ceea ce reprezintă unitatea nu poate fi decât anterior distincției Cerului și Pământului, și într-adevăr am văzut deja că ea corespunde principiului comun al acestora, *Tai-ki*, Ființa identică însăși Unității metafizice. Așadar, în timp ce 2 este primul număr par, 3 (și nu 1) este considerat ca primul număr impar; în consecință, 2 este numărul Pământului și 3 numărul Cerului; însă în acest caz, 2 fiind înaintea lui 3 în seria numerelor, Pământul pare a fi înaintea Cerului, la fel cum *yin* apare înaintea lui *yang*; se regăsește astfel în această corespondență numerică o altă expresie, echivalentă în fond, a aceluiași punct de vedere cosmologic despre care am vorbit mai sus în legătură cu *yin* și *yang*.

Mai greu de explicat poate părea faptul că și alte numere sunt atribuite Cerului și Pământului, și că, pentru acestea, se produce, în aparență cel puțin, un fel de interversiune; într-adevăr, în acest caz 5, număr impar, este atribuit Pământului, iar 6, număr par, este atribuit Cerului. Și aici avem doi termeni consecutivi ai seriei numerelor,

primul în ordinea acestei serii corespunzând Pământului și al doilea Cerului; dar, în afara acestui caracter comun celor două cupluri numerice 2 și 3 pe de o parte, 5 și 6 pe de altă parte, cum se poate ca un număr impar sau *yang* să fie raportat la Pământ și un număr par sau *yin* la Cer? S-a vorbit în această privință, justificat în fond, despre un schimb „hierogamic” între atributele celor două principii complementare¹; de altfel, nu este vorba aici de un caz izolat sau excepțional, putându-se releva multe alte exemple în simbolismul tradițional². La drept vorbind, el ar putea fi chiar generalizat, deoarece nu se poate vorbi în mod propriu de „hierogamie” decât atunci când cele două complementare sunt explicit considerate ca masculin și feminin unul în raport cu celălalt, așa cum este efectiv aici; însă întâlnim ceva

Notă:

1 Marcel Granet, *La Pensée chinoise*, pp. 154 – 155 și 198 – 199. Cum am semnalat deja în altă parte (*Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. V), această carte conține o mulțime de informații foarte interesante, important fiind în mod particular capitolul consacrat numerelor; trebuie doar avut grijă de a nu o consulta decât din punct de vedere „documentar” și de a nu ține seama de interpretările „sociologice” ale autorului, interpretări ce inversează în general raporturile reale ale lucrurilor, căci nu ordinea cosmică, precum își închipuie el, a fost concepută după modelul instituțiilor sociale, ci dimpotrivă, acestea au fost stabilite în corespondență cu însăși ordinea cosmică.

2 Vom găsi un asemenea exemplu mai departe, și încă în tradiția extrem-orientală, cu privire la echer și compas.

asemănător și în cazuri în care complementarismul îmbracă aspecte diferite de ale acestuia, și le-am indicat deja altundeva în ceea ce privește timpul și spațiul și simbolurile raportate la ele în tradițiile popoarelor nomade și sedentare³. E evident că, în acest caz în care un termen temporal și un termen spațial sunt considerate complementare, nu se poate asimila relația ce există între acești doi termeni cu aceea a masculinului și femininului; nu e mai puțin adevărat, totuși, că acest complementarism, la fel ca oricare altul, este legat într-un fel de cel al Cerului și Pământului, căci timpul este pus în

corespondență cu Cerul prin noțiunea ciclurilor, a cărei bază este esențial astronomică, iar spațiul cu Pământul de vreme ce, în ordinul aparențelor sensibile, suprafața terestră reprezintă propriu-zis întinderea măsurabilă.

N-ar trebui desigur să se concluzioneze din această corespondență că toate complementarismele pot fi reduse la un tip unic, de aceea ar fi eronat să se vorbească de „hierogamie” într-un caz precum cel amintit; trebuie spus doar că toate complementarismele, de orice tip ar fi, își au deopotrivă principiul în prima dintre toate dualitățile, anume cea a Esenței și Substanței universale sau, conform limbajului simbolic al tradiției extrem-orientale, cea a Cerului și Pământului.

Acum, pentru a înțelege exact semnificația diferită a celor două cupluri de numere atribuite Cerului și Pământului, trebuie să se țină seama că un schimb precum cel despre care a fost vorba nu

Notă:

3 Domnia cantității și semnele vremurilor, cap. XXI.

se poate produce decât atunci când cei doi termeni complementari sunt considerați în raportul lor reciproc, ori în mod mai special ca uniți când e vorba de „hierogamia” propriu-zisă, și nu luați în ei înșiși și fiecare separat de celălalt. Rezultă de aici că, în timp ce 2 și 3 sunt Pământul și Cerul în ei înșiși și în natura lor proprie, 5 și 6 sunt Pământul și Cerul în acțiunea și reacțiunea lor reciprocă, deci din punctul de vedere al manifestării care este produsul acestei acțiuni și reacțiuni; e ceea ce exprimă de altfel foarte limpede un text ca acesta:

„5 și 6 constituie unirea centrală (*choung-ho*, adică unirea în centrul lor) 4 a Cerului și Pământului” 5.

E ceea ce apare și mai clar în alcătuirea numerelor 5 și 6, formate deopotrivă din 2 și 3, dar unite în moduri diferite, prin adunare în primul ($2 + 3 = 5$), și prin înmulțire în al doilea ($2 \times 3 = 6$); de altfel, din acest motiv numerele 5 și 6, născute astfel din unirea parului și imparului, sunt privite în general, în simbolismul diferitelor tradiții, ca având un caracter esențial „conjunctiv” 6.

Notă:

4 Ne vom aminti aici ceea ce am indicat înainte: Cerul și

Pământul nu pot să se unească efectiv decât în centru.

5 Tsien-Han-chou.

6 Pentru pitagoricieni, 5 era „numărul nupțial”, ca sumă a primului număr par sau feminin și a primului număr impar sau masculin; cât privește caracterul „conjunctiv” al numărului 6, e suficient să amintim în această privință semnificația literei *waw* în ebraică și în arabă, la fel și figura „peceții lui Solomon” care corespunde geometric acestui număr.

— Despre simbolismul numerelor 5 și 6, vezi de asemenea *Simbolismul Crucii*, cap. XXVIII.

Pentru a duce mai departe explicația, mai trebuie să ne-ntrebăm de ce există adunare într-un caz, cel al Pământului considerat în unirea sa cu Cerul, și înmulțire în celălalt caz, cel al Cerului considerat în mod invers în unirea sa cu Pământul? Pentru că, deși fiecare din cele două principii primește în această unire influența celuilalt, care se îmbină oarecum cu propria sa natură, ele o primesc totuși în mod diferit. Prin acțiunea Cerului asupra Pământului, numărul ceresc 3 se adaugă doar numărului terestru 2, deoarece această acțiune, fiind propriu-zis „non-acționantă”, este ceea ce se poate numi o „acțiune de prezență”; prin reacțiunea Pământului față de Cer, numărul terestru 2 înmulțește numărul ceresc 3, pentru că potențialitatea substanței este însăși rădăcina multiplicității7.

Se mai poate spune că, în timp ce 2 și 3 exprimă însăși natura Pământului și a Cerului, 5 și 6 exprimă doar „măsura” lor, ceea ce înseamnă că nu mai sunt considerate, în acest caz, în ele însele, ci din punctul de vedere al manifestării; pentru că, așa cum am explicat altundeva8, noțiunea însăși de măsură este în raport direct cu manifestarea. Cerul și Pământul în ele însele nu sunt nicidecum măsurabile

Notă:

7 Din chiar modul de formare a două numere rezultă în mod natural schimbul între par și impar, căci suma unui număr par cu un număr impar este obligatoriu impară, pe când produsul unui număr par și a unui impar este obligatoriu par.

— Suma a două numere nu poate fi pară decât dacă aceste

numere sunt ambele pare sau ambele impare; cât privește produsul, pentru ca el să fie impar, trebuie ca cei doi factori ai săi să fie ambii impari.

8 Domnia cantității și semnele vremurilor, cap. III.

deoarece nu aparțin domeniului manifestării; se poate vorbi de măsură doar pentru determinațiile prin care ele apar privirilor ființelor manifestate⁹, și care sunt ceea ce se poate numi influențe cerești și influențe terestre, traducându-se respectiv prin acțiunile lui *yang* și ale lui *yin*.

Pentru a înțelege într-un mod mai precis cum se aplică această noțiune de măsură, trebuie revenit aici la considerarea formelor geometrice ce simbolizează cele două principii, și care sunt, cum am văzut înainte, cercul pentru Cer și pătratul pentru Pământ¹⁰: formele rectilinii, al căror prototip este pătratul, sunt măsurate prin 5 și multiplii săi, și la fel, formele circulare sunt măsurate prin 6 și multiplii acestuia. Vorbind de multiplii acestor două numere, avem în vedere în principal primii dintre acești multipli, adică dublul fiecăruia, respectiv 10 și 12; într-adevăr, măsura naturală a liniilor drepte se efectuează printr-o diviziune zecimală, iar cea a liniilor circulare printr-o diviziune duodecimală; și se poate vedea de aici de ce numerele 10 și 12 sunt luate ca baze a principalelor sisteme de numerație, sisteme folosite de altfel uneori în concurență, cum este tocmai cazul în China, deoarece ele au în realitate aplicații diferite, astfel încât coexistența lor.

Notă:

9 Aceste „priviri” trebuie înțelese deopotrivă în ordinul sensibil și în ordinul intelectual, după cum e vorba de influențe terestre, care sunt „la exterior”, sau de influențe cerești, care sunt „în interior”, așa cum am explicat deja mai sus.

10 Aici apar ca instrumente de măsură, din punct de vedere „ceresc” și din punct de vedere „terestru” (adică sub raportul influențelor corespondente), compasul și respectiv echerul despre care vom vorbi mai încolo.

Într-o aceeași formă tradițională, nu are absolut nimic arbitrar sau de prisos¹¹.

Pentru a încheia aceste remarci, vom mai semnala importanța dată numărului 11, care este suma lui 5 și 6, ceea ce face din el simbolul acelei „uniri centrale a Cerului și Pământului” de care a fost vorba mai sus, și prin urmare.

„Numărul prin care se constituie în perfecțiunea sa (*cheng*) 12 Calea Cerului și a Pământului”.

Această importanță a numărului 11, la fel ca și a multiplilor săi, este de altfel încă un punct comun al doctrinelor tradiționale cele mai diverse, precum am arătat deja cu o altă ocazie¹⁴, deși, din motive nu prea clare, el trece în general neobservat de

Notă:

11 Aici se mai produce de altfel un alt schimb, în aceea că, în anumite cazuri, numărul 10 este atribuit Cerului și numărul

12 Pământului, ca pentru a marca o dată în plus interdependența lor în raport cu manifestarea sau cu ordinul cosmic propriu-zis, sub dubla formă a relațiilor spațiale și temporale; nu vom insista mai mult asupra acestui punct, care ne-ar îndepărta prea mult de subiectul nostru. Vom semnala doar, ca și cazuri particulare ale acestui schimb, că în tradiția chineză zilele sunt calculate prin perioade zecimale și lunile prin perioade duodecimale; or zece zile sunt „zece sori”, și douăsprezece luni sunt „douăsprezece luni”; numerele 10 și 12 sunt așadar raportate astfel respectiv primul la Soare, care este *yang* sau masculin, corespunzând Cerului, focului și Sudului, iar al doilea Lunii, care este *yin* sau feminină, corespunzând Pământului, apei și Nordului.

12 Termenul *cheng* este, în *Yi Jing*, ultimul din formula tetragramatică a lui Weng-wang (Vezi Matgioi, *La Voie Metaphysique*, cap. V).

13 *Tsien-Han-chou*.

14 Vezi *Esoterismul lui Dante*, cap. VII.

modernii ce pretind că studiază simbolismul numerelor¹⁵. Aceste considerații asupra numerelor ar putea fi dezvoltate aproape indefinit; însă, până aici, nu am luat în considerare decât ceea ce

privește Cerul și Pământul, care sunt primii doi termeni ai Marii Triade, fiind timpul să trecem acum la examinarea celui de-al treilea termen al acesteia, adică a Omului.

Notă:

15 în tradițiile hermetică și cabalistică, 11 este sinteza „microcosmosului” și „macrocosmosului”, reprezentate respectiv prin numerele 5 și 6, care corespund de asemenea, într-o altă aplicație conexă acesteia, omului individual și „Omului Universal” (sau omului terestru și Omului ceresc, s-ar mai putea spune pentru a lega acestea de datele tradiției extrem-orientale).

— Pentru că am vorbit de numerele 10 și 12, vom mai nota importanța pe care o are, din punct de vedere cabalistic, suma lor 22 (dublul sau primul multiplu al lui 11), care este, precum se știe, numărul literelor alfabetului ebraic. 108

CAPITOLUL IX

Fiul Cerului și al Pământului

„Cerul este tatăl său, Pământul este mama sa”: aceasta este formula inițiatrică, întotdeauna identică în ea însăși în circumstanțele cele mai diverse de timp și de loc¹, care determină raporturile Omului cu ceilalți doi termeni ai Marii Triade, definindu-l ca „Fiul Cerului și al Pământului”. E de altfel evident că, prin chiar faptul că e vorba de o formulă propriu-zis inițiatrică, ființa căreia i se aplică în plenitudinea sensului său este nu atât omul obișnuit, așa cum se prezintă în condițiile actuale ale lumii noastre, cât „omul veritabil” care prin inițiere este chemat să realizeze în el însuși toate posibilitățile.

Trebuie totuși să se insiste ceva mai mult asupra acestui punct, deoarece s-ar putea obiecta

Notă:

1 I se regăsește urma chiar și într-un ritual al unei organizații atât de complet deviate spre acțiunea exterioară cum este carbonarismul; acestea sunt de altfel vestigii, firește neînțelese în acest caz, care atestă originea realmente inițiatrică a organizațiilor ajunse astfel la un grad extrem de degenerescentă (vezi *Apergus sur l'Initiation*, cap. XII).

că, din moment ce întreaga manifestare este și nu poate fi decât produsul unirii Cerului și Pământului, orice om și chiar orice ființă este

în egală măsură, tocmai prin acest fapt, fiu al Cerului și al Pământului, natura sa participând în mod necesar la ambele; acest lucru este adevărat într-un anumit sens, căci există efectiv în orice ființă o esență și o substanță în accepțiunea relativă a acestor doi termeni, un aspect *yang* și un aspect *yin*, o parte „în act” și una „în potență”, un „interior” și un „exterior”. Există totuși grade ale acestei participări, deoarece, în ființele manifestate, influențele cerești și terestre pot evident să se combine în multe moduri și în proporții diferite, de unde indefinita lor diversitate; acest lucru este valabil într-un fel și într-un anumit grad pentru orice ființă, însă numai Omul are (înțelegând aici „omul veritabil” 2) în starea noastră de existență, în mod deplin și „prin excelență”, privilegiu de a putea recunoaște efectiv Cerul ca pe „Adevăratul Strămoș” 3 al său.

Aceasta rezultă, într-un mod direct și imediat, din poziția „centrală” pe care o ocupă omul în starea sa de existență⁴, sau cel puțin, pentru a fi mai exacti, pe care trebuie să o ocupe în principiu și în

Notă:

2 Nu vom vorbi acum despre „omul transcendent”, la care rămâne să ne referim mai încolo; de aceea, încă nu poate fi vorba aici decât de starea noastră de existență și nu de Existența universală în integralitatea sa.

3 Expresia „Adevăratul Strămoș” este una din cele ce se întâlnesc printre desemnările lui *Tien-ți-houei*.

— *Vezi Simbolismul Crucii*, cap. ÎI și XXVIII.

mod normal, căci tocmai acest lucru marchează diferența între omul obișnuit și „omul veritabil”. Acesta din urmă (care într-adevăr doar el, din punct de vedere tradițional, trebuie considerat ca omul realmente normal) este numit astfel pentru că posedă cu adevărat plenitudinea naturii umane, având dezvoltată în el integralitatea posibilităților implicate în ea; ceilalți oameni nu au, s-ar putea spune, decât o potențialitate umană mai mult sau mai puțin desfășurată în unele din aspectele sale (mai ales, într-un mod general, în aspectul corespunzător simplei modalități corporale a individualității), dar în orice caz foarte departe de a fi în întregime „actualizată”; acest caracter de potențialitate, predominant în ei, îi face, în realitate, mai

mult fii ai Pământului decât ai Cerului, după cum tot el îi face *yin* în raport cu Cosmosul.

Pentru ca omul să fie cu adevărat „Fiul Cerului și al Pământului”, trebuie ca în el „actul” să fie egal „potentei”, ceea ce implică realizarea integrală a umanității sale, așadar condiția însăși de „om veritabil”; de aceea, acesta este perfect echilibrat sub raportul dintre *yang* și *yin*, și tot din acest motiv, în același timp (natura cerească având în mod necesar preeminența asupra naturii terestre acolo unde ele sunt realizate într-o măsură egală), el este *yang* în raport cu Cosmosul; astfel, doar el poate îndeplini efectiv rolul „central” ce-i aparține ca om, însă cu condiția de a fi într-adevăr om în deplina accepțiune a acestui cuvânt, el fiind, față de celelalte ființe manifestate, „imaginea Adevăratului Strămoș” 5.

Acum, e important să amintim că „omul veritabil” este și „omul primordial”, așadar condiția sa era naturală pentru umanitate la originile sale, dar s-a îndepărtat de ea puțin câte puțin, în cursul ciclului ei terestru, până a ajuns la starea actuală numită de noi omul obișnuit, care nu este propriu-zis decât omul căzut. Această decădere spirituală ce antrenează în același timp un dezechilibru sub raportul dintre *yang* și *yin*, poate fi descrisă ca o îndepărtare gradată de centrul în care se situa „omul primordial”; o ființă este cu atât mai puțin *yang* și cu atât mai mult *yin* cu cât este mai îndepărtată de centru, deoarece, chiar în aceeași măsură, „exteriorul” a învins în ea asupra „interiorului”; din acest motiv, cum am spus mai înainte, ea se distinge din ce în ce mai puțin „în act”, dacă nu „în potență”, de ființele non-umane ce aparțin aceluiași grad de existență. Dimpotrivă, „omul primordial”, în loc de a se situa printre ele, le sintetizează pe toate în umanitatea sa realizată deplin⁶; tocmai

Notă:

5 *Dao de Jing*, cap. IV.

— Acesta este omul „făcut după chipul lui Dumnezeu”, mai exact al lui *Elohim*, adică al puterilor cerești, el neputând fi de altfel așa decât dacă este „Androginul” constituit prin perfectul echilibru dintre *yang* și *yin*, conform cuvintelor Genezei (1, 27): „*Elohim* a creat omul după chipul Său (literal „umbra Sa”, adică reflexul Său); El l-a creat după chipul lui *Elohim*; bărbat și femeia l-a creat”, ceea ce se traduce în esoterismul islamic prin echivalența numerică a lui *Adam wa Hawā* cu

Allah (ei. Simbolismul Crucii, cap. HI).

6 Termenul chinez *Jen* se poate traduce deopotrivă, precum am arătat deja, prin „Omul” și prin „Umanitatea”, aceasta din urmă fiind înțeleasă înainte de toate ca natura umană și nu ca simpla colectivitate a oamenilor; în cazul „omului veritabil”, „Omul” și „Umanitatea” sunt deplin echivalente, pentru că el a realizat integral natura umană în toate posibilitățile sale.

datorită „inferiorității” sale, ce înfășoară întreaga sa stare de existență la fel cum Cerul înfășoară întreaga manifestare (căci în realitate centrul conține totul), el le înglobează într-un fel în sine însuși ca posibilități particulare incluse în propria sa natură⁷; și de aceea Omul, ca al treilea termen al Marii Triade, reprezintă în mod efectiv ansamblul tuturor ființelor manifestate.

„Locul” unde se situează acest „om veritabil” este punctul central în care se unesc efectiv puterile Cerului și ale Pământului; el este deci, chiar prin aceasta, produsul direct și desăvârșit al unirii lor; și de aceea celelalte ființe, ca producții secundare și parțiale într-un fel, nu pot decât să provină din el conform unei gradații indefinite, determinată de mai marea sau mai mica lor depărtare de acest punct central. Astfel, precum am arătat la început, doar el poate fi numit cu adevărat și în mod propriu „Fiul Cerului și al Pământului”; el este acesta „prin excelență” și în gradul cel mai înalt cu putință, pe când celelalte ființe doar prin participare, „omul veritabil” fiind de altfel în mod necesar mijlocul acestei participări, pentru că numai în natura lui

Notă:

7 De aceea, conform simbolismului Genezei (II, 19 – 20), Adam a putut cu adevărat „să dea nume” tuturor ființelor acestei lumi, adică să definească, în sensul cel mai complet al acestui cuvânt (ce implică deopotrivă determinarea și realizarea), natura proprie a fiecăreia dintre ele, pe care o cunoștea în mod imediat și interior ca o dependență de însăși natura sa.

sunt unite în mod imediat Cerul și Pământul, cel puțin prin influențele lor în domeniul de existență căreia îi aparține starea umană⁸.

Cum am explicat altundeva⁹, inițierea, în prima sa parte, aceea care privește propriu-zis posibilitățile stării umane și care constituie

ceea ce se numește „micile mistere”, are ca scop tocmai restaurarea „stării primordiale”; cu alte cuvinte, prin această inițiere, dacă este realizată în mod efectiv, omul este readus, din condiția lui „descentrată” de acum, în situarea centrală ce trebuie să-i aparțină în mod normal, și restabilit în toate prerogativele inerente acestei condiții centrale. „Omul veritabil” este așadar cel ce a ajuns efectiv la sfârșitul „micilor mistere”, adică la perfecțiunea însăși a stării umane; prin aceasta, el este de acum înainte stabilit definitiv în „Invariabilul Mijloc” (*Choung-young*), scăpând de vicisitudinile „roții cosmice”, deoarece centrul nu participă la mișcarea roții, ci este punctul fix și imuabil în jurul căreia se efectuează această mișcare¹⁰. Astfel, fără să fi atins încă treapta supremă care este scopul final al inițierii și sfârșitul „marilor mistere”, „omul veritabil”, trecând de la circumferință la centru, de la „exterior” la „interior”, îndeplinește în mod real, în raport cu

Notă:

8 Această ultimă restricție este necesară datorită distincției ce trebuie făcută între „omul veritabil” și „omul transcendent”, sau între omul individual perfect ca atare și „Omul Universal”.

9 Vezi mai ales *Apergus sur l'Initiation*, cap. XXXIX.

! O Cf. *Simbolismul Crucii*, cap. XXVIII, și *Apergus sur l'Initiation*, cap. XLVI.

această lume care este a sa¹¹, funcțiunea „motorului imobil”, a cărui „acțiune de prezență” imită, în domeniul său, activitatea „non-acționantă” a Cerului¹².

Notă:

11 S-ar putea spune că el nu mai aparține deja acestei lumi, ci dimpotrivă, că această lume îi aparține lui.

12 E curios să-l vedem, în Occidentul secolului XVIII, pe Martines Pasqually revendicându-și calitatea de „om veritabil”; fie că a făcut-o îndreptățit sau nu, ne putem întreba în orice caz cum a ajuns el să cunoască acest termen specific daoist, care de altfel se pare că a fost singurul pe care nu l-a mai folosit niciodată.

CAPITOLUL X

Omul și cele trei lumi

Atunci când se compară între ei diferiți ternari tradiționali, dacă pot fi realmente făcuți să-și corespundă termen cu termen, nu trebuie să concluzionăm de aici că termenii corespondenți sunt în mod necesar identici, nici măcar în cazurile în care unii dintre ei au denumiri similare, deoarece se poate foarte bine ca aceste denumiri să fie aplicate prin transpoziție analogică la niveluri diferite. Această remarcă se impune mai ales în privința comparației Marii Triade extrem-orientale cu *Tri-bhuvana* hindusă: „cele trei lumi” ce o constituie pe aceasta din urmă sunt, precum se știe, Pământul (*Bhu*), Atmosfera (*Bhuvas*) și Cerul (*Svar*); însă Cerul și Pământul de aici nu sunt nicidecum *Tien-ul* și *Tz-ul* tradiției extrem-orientale, care corespund întotdeauna lui *Puruṣa* și lui *Prakṛiti* din tradiția hindusă¹. Într-adevăr, în timp ce acestea sunt în afara manifestării, căreia îi constituie principiile imediate, „cele trei lumi” reprezintă dimpotrivă ansamblul manifestării însăși, divizată în cele trei trepte fundamentale ale sale, care constituie

Notă:

1 Vezi *Omul și devenirea sa după Vedānta*, cap. XII și XIV.

respectiv domeniul manifestării informale, cel al manifestării subtile și cel al manifestării grosiere sau corporale.

Astfel, pentru a justifica folosirea unor termeni care trebuie traduși, în cele două cazuri, prin aceleași cuvinte „Cer” și „Pământ”, e suficient să remarcăm faptul că în manifestarea informală predomină influențele cerești, iar în cea grosieră influențele terestre, în sensul dat înainte acestor expresii; se mai poate spune, ceea ce revine la același lucru, că prima se situează de partea esenței și a doua de partea substanței, fără ca totuși să poată fi identificate în niciun fel respectiv cu Esența și cu Substanța universale². Cât privește manifestarea subtilă, care constituie „lumea intermediară” (*antariksa*), ea este într-adevăr un termen de mijloc în această privință, provenind din două categorii de influențe complementare în proporții în care niciuna nu o domină categoric pe cealaltă, și cu toate că, în marea sa complexitate, conține elemente ce pot fi mai aproape de partea esențială sau de partea substanțială a manifestării, nu sunt în orice caz mai puțin de partea substanței în raport

Notă:

2 Vom semnala în trecere că, în această privință, caracterele „patern” și „matern”, despre care am vorbit în capitolul precedent, sunt transpuse uneori într-un mod similar: când e vorba de exemplu de „Tații de sus” și de „Mamele de jos”, întâlniți mai ales în unele tratate arabe, „Tații” sunt Cerurile considerate în mod distinctiv, adică stările informale sau spirituale în care o ființă ca omul își are esența, iar „Mamele” sunt elementele din care este constituită „lumea sublunară”, adică lumea corporală reprezentată prin Pământul ce îi oferă aceleași ființe substanța, termenii „esență” și „substanță” fiind luați aici firește într-un sens relativ și particularizat.

cu manifestarea informală, și dimpotrivă de partea esenței în raport cu manifestarea grosieră.

Acest termen mediu al *Tribhuvana-ei* nu trebuie nicidecum confundat cu Omul Marii Triade, totuși prezintă cu el un anumit raport care, deși nu imediat evident, nu este mai puțin real, și pe care-l vom arăta imediat; de fapt, ele nu joacă același rol din toate punctele de vedere. Într-adevăr, termenul mediu al Marii Triade este propriu-zis produsul sau rezultanta celor două extreme, fapt exprimat prin desemnarea sa tradițională ca „Fiul Cerului și al Pământului”; aici, dimpotrivă, manifestarea subtilă nu provine decât din manifestarea informală, iar manifestarea grosieră provine la rândul ei din manifestarea subtilă, adică fiecare termen, în ordine descendentă, își are în cel ce-l precede principiul imediat. Prin urmare, concordanța între cei doi ternari nu poate fi stabilită în mod valabil sub acest raport al producerii termenilor; ea nu poate fi stabilită decât „în mod static”, într-un fel, atunci când cei trei termeni fiind deja produși, cele două extreme apar ca și corespondente relative ale esenței și substanței în domeniul manifestării universale luată în ansamblul său ca având o structură analoagă celei a unei ființe particulare, deci propriu-zis ca „macrocosmos”.

Nu vom vorbi prea mult despre analogia constitutivă a „macrocosmosului” și „microcosmosului”, asupra căreia am dat suficiente explicații pe parcursul altor studii; ceea ce trebuie în special reținut aici, este faptul că o ființă precum omul, ca „microcosmos”, trebuie să participe cu necesitate la „cele trei lumi” și să aibă în el elemente care corespund acestora; într-adevăr, aceeași diviziune generală ternară îi este aplicabilă și lui: el aparține prin spirit

domeniului manifestării informale, prin suflet celui al manifestării subtile, iar prin trup celui al manifestării grosiere; vom reveni la acestea puțin mai încolo cu câteva dezvoltări, căci avem acum ocazia de a arăta într-un mod mai precis raporturile între diferiți ternari, printre cei mai importanți ce pot fi luați în considerare. Omul de altfel (și trebuie înțeles aici în special „omul veritabil” sau deplin realizat), mai mult decât orice altă ființă, este cu adevărat „microcosmosul”, și asta din nou datorită poziției sale „centrale”, care face din el o imagine sau mai degrabă o „sumă” (în sensul latin al acestui cuvânt) a ansamblului manifestării, natura sa, cum am spus înainte, sintetizând-o în ea însăși pe cea a tuturor celorlalte ființe, astfel încât nu se poate găsi nimic în manifestare care să nu-și aibă în om reprezentarea și corespondența. Acesta nu este un mod de a vorbi mai mult sau mai puțin „metaforic”, cum sunt modernii înclinați să creadă, ci expresia unui adevăr riguros, pe care se bazează o parte apreciabilă a științelor tradiționale; aici se află în special explicația corelațiilor ce există, în modul cel mai „pozitiv”, între modificările ordinului uman și cele ale ordinului cosmic, asupra cărora tradiția extrem-orientală insistă poate mai mult decât oricare alta pentru a extrage în mod practic toate aplicațiile pe care ele le comportă.

Pe de altă parte, am făcut aluzie la un raport mai particular al omului cu „lumea intermediară”, care este ceea ce s-ar putea numi un raport de „funcțiune”: situat între Cer și Pământ, nu doar în sens spiritual ca în Marea Triadă, ci și în sens mai specializat ca în *Tribhuvana*, adică între lumea spirituală și lumea corporală, și participând deopotrivă la ambele prin constituția sa, omul are chiar prin acest fapt, față de ansamblul Cosmosului, un rol intermediar comparabil celui pe care-l are în ființa vie sufletul între spirit și trup. Or trebuie remarcat în special în această privință că, tocmai în domeniul intermediar al cărui ansamblu este desemnat ca suflet sau ca „forma subtilă”, se află cuprins elementul caracteristic în mod propriu individualității umane ca atare, anume „mentalul” (*manas*), astfel încât, s-ar putea spune, acest element specific uman se situează în om la fel cum omul însuși se situează în Cosmos.

E ușor de înțeles acum că funcțiunea în raport cu care se stabilește corespondența omului cu termenul mediu al *Tribhuvana-ei*, sau cu sufletul ce îl reprezintă în ființa vie, este propriu-zis o funcțiune de „mediere”: principiul animic a fost adesea calificat drept „mediator”

în spirit și trup³; la fel, omul are cu adevărat un rol de „mediator” între Cer și Pământ, așa cum o vom explica mai pe larg în continuare. Doar prin aceasta, și nu prin faptul că omul este „Fiul Cerului și al Pământului”, se poate stabili o corespondență termen cu termen între Marea Triadă și *Tribhuvana*, fără de altfel ca această corespondență să implice în niciun fel o identificare a termenilor celor două; acest punct de vedere l-am numit „static”, pentru a-l distinge de

Notă:

3 Se poate aminti aici mai ales „mediatorul plastic” al lui Cudworth.

cel ce s-ar putea numi „genetic” 4, adică de cel ce privește ordinea de producere a termenilor, în cazul căruia o asemenea concordanță nemaifiind posibilă, cum se va vedea mai clar din considerațiile ce vor urma.

Notă:

4 Deși „static” se opune de obicei lui „dinamic”, preferăm să nu folosim aici cuvântul „dinamic”, care, fără a fi absolut impropriu, n-ar exprima atât de clar ceea ce vrem să spunem acum.

CAPITOLUL XI

„Spiritus”, „Anima”, „Corpus”.

Diviziunea ternară este cea mai generală și în același timp cea mai simplă ce se poate stabili pentru a defini constituția unei ființe vii, și în particular pe cea a omului, deoarece e evident că dualitatea carteziană a „spiritului” și „trupului”, care s-a impus oarecum oricărei gândiri occidentale moderne, n-ar putea în niciun fel să corespundă realității; am insistat deja destul de des în altă parte asupra acestor lucruri ca să mai fie nevoie să revenim acum asupra lor. Distincția spiritului, sufletului și trupului a fost de altfel unanim admisă de toate doctrinele tradiționale ale Occidentului din antichitate și Evul Mediu; faptul că s-a ajuns mai târziu la uitarea ei până la a nu se vedea în termenii „spirit” și „suflet” decât un fel de sinonime, de altfel destul de vagi, folosite indistinct unul în locul celuilalt, pe când ele desemnează în mod propriu realități de ordin cu totul diferit, este poate unul din cele mai uimitoare exemple privitoare la confuzia ce caracterizează lumea modernă. Această eroare are de altfel consecințe ce nu sunt toate de ordin pur teoretic, fiind evident în acest caz cu atât mai

primejdioasă¹; însă nu de acestea ne vom ocupa aici, ci vrem doar să precizăm, în legătură cu diviziunea ternară tradițională, câteva puncte ce au un raport mai direct cu subiectul studiului nostru.

Această distincție a spiritului, sufletului și trupului a fost aplicată deopotrivă „macrocosmosului” și „microcosmosului”, constituția lor fiind analoagă, astfel încât trebuie să se regăsească obligatoriu în ambele elemente ce își corespund în mod riguros. La greci, această reflexie pare să fi fost legată mai ales de doctrina cosmologică a pitagoricienilor, care de altfel n-au făcut decât să „readapteze” învățături mult mai vechi; Platon s-a inspirat din această doctrină și a urmat-o mult mai îndeaproape decât se crede îndeobște, ea transmițându-se în parte prin intermediul său filosofilor ulteriori, stoicilor de exemplu, al căror punct de vedere mult mai exoteric a mutilat și a deformat adeseori de altfel concepțiile în discuție. Pitago-ricienii luau în considerare un cuaternar fundamental care cuprindea în primul rând Principiul, transcendent în raport cu Cosmosul, apoi Spiritul și Sufletul universale, și în fine *Hyle* primordială²; e important de remarcat că aceasta din urmă, ca pură potențialitate, nu poate fi asimilată trupului, ea corespunzând mai degrabă „Pământului” Marii Triade decât celui al *Tribhuvana-ei*, pe când Spiritul și Sufletul universale amintesc în mod evident de

Notă:

1 Vezi *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. XXXV.

2 Cf. Începutul la *Rasa A Ikhwān Eg-Qafā*, care conține o expunere foarte clară a acestei doctrine pitagoricene.

ceilalți doi termeni ai celei din urmă. Cât privește Principiul transcendent, el corespunde în anumite privințe „Cerului” Marii Triade, însă totuși, pe de altă parte, se identifică și cu Ființa sau cu Unitatea metafizică, deci cu *Tai-ki*; pare să lipsească aici o distincție clară, care de altfel nu era poate cerută de punctul de vedere, mai mult cosmologic decât metafizic, din care era stabilit cuaternarul în discuție. Oricum ar fi, stoicii au deformat această învățătură într-un sens „naturalist”, pierzând din vedere Principiul transcendent și nemailuând în considerare decât un „Dumnezeu” immanent care, pentru ei, se asimila pur și simplu lui *Spiritus Mundi*; nu spunem lui *Anima Mundi*, contrar a ceea ce par să creadă unii din interpreții lor afectați

de confuzia modernă dintre spirit și suflet, deoarece în realitate, atât pentru ei cât și pentru cei ce urmau mai fidel doctrina tradițională, acest *Anima Mundi* n-a avut niciodată decât un simplu rol „demiurgic”, în sensul cel mai strict al acestui cuvânt, în elaborarea Cosmosului pornind de la *Hyle* primordială.

Am spus elaborarea Cosmosului, dar ar fi poate mai exact să spunem aici formarea lui *Corpus Mundi*, mai întâi pentru că funcțiunea „demiur-gică” este într-adevăr în mod propriu o funcțiune „formatoare”³, apoi pentru că, într-un anumit sens, Spiritul și Sufletul universale fac parte de însele din Cosmos; într-un anumit sens, deoarece, la

Notă:

3 E important de remarcat că spunem „formatoare” și nu „creatoare”; această distincție își va dezvălui sensul cel mai precis dacă se consideră că cei patru termeni ai cuaternarului pitagorician pot fi puși în corespondență cu „cele patru lumi” ale Cabalei ebraice.

drept vorbind, ele pot fi considerate dintr-un dublu punct de vedere, care corespunde încă într-un fel la ceea ce am numit mai sus punctul de vedere „genetic” și punctul de vedere „static”, fie ca „principii” (într-un sens relativ), fie ca „elemente” constitutive ale ființei „macrocosmice”. Asta deoarece, din moment ce este vorba de domeniul Existenței manifestate, ne situăm dincoace de distincția Esenței și Substanței; în partea „esențială”, Spiritul și Sufletul sunt, la niveluri diferite, „reflexii” ale însuși Principiului manifestării; în partea „substanțială”, ele apar dimpotrivă ca „producții” ieșite din *materia prima*, deși îi determină acesteia producțiile ulterioare în sensul descendent⁴, și aceasta deoarece, pentru a se situa efectiv în manifestat, trebuie ca ele să devină la rândul lor parte integrantă a manifestării universale.

Raportul acestor două puncte de vedere este reprezentat simbolic prin complementarismul razei luminoase și a planului de reflexie, necesare ambele pentru ca să se producă o imagine, astfel încât, pe de o parte, imaginea este cu adevărat un reflex al sursei luminoase și, pe de altă parte, ea se situează în treapta de realitate marcată prin planul de reflexie⁵; pentru a folosi limbajul tradiției

Notă:

4 Amintim în această privință că, potrivit doctrinei hinduse, *Buddhi* (care este Intelectul pur și care, ca atare, corespunde lui *Spiritus* și manifestării informale) este prima dintre producțiile lui *Prakriti*, în timp ce aceasta este de asemenea, pe de altă parte, prima treaptă a manifestării lui *Ātman* sau a Principiului transcendent (vezi *Omul și devenirea sa după Vedănta*, cap. VII).

5 Vezi *Simbolismul Crucii*, cap. XXIV.

extremorientale, raza luminoasă corespunde aici influențelor cerești și planul de reflexie influențelor terestre, ceea ce coincide cu luarea în considerare a aspectului „esențial” și a aspectului „substanțial” ale manifestării6.

Bineînțeles, aceste remarci, pe care le-am formulat în legătură cu constituția „macrocosmosului”, se aplică deopotrivă în ceea ce privește spiritul și sufletul în „microcosmos”; doar trupul nu poate fi niciodată considerat propriu-zis drept un „principiu”, pentru că, fiind rezultatul și termenul final al manifestării (asta, firește, pentru ceea ce ține de lumea noastră sau de starea noastră de existență), el nu este decât „produs”, neputând deveni „producător” sub niciun raport. Prin acest caracter, trupul exprimă, pe cât de complet e cu putință în ordinul manifestat, pasivitatea substanțială; dar, în același timp, el se diferențiază prin asta, în modul cel mai evident, de Substanța însăși, care concură ca principiu „mater” la producerea manifestării. În această privință, se poate spune că ternarul spirit, suflet și trup este altfel constituit decât ternarii formați din doi termeni complementari și oarecum simetrici și dintr-un produs ce ocupă între ei o poziție intermediară; în acest caz (la fel, se-nțelege, în cel al *Tribhuvana-ei* căreia îi corespunde în mod exact), primii doi termeni se situează de aceeași parte în raport cu al treilea, iar dacă acesta mai poate fi considerat în definitiv ca produsul lor, ei

Notă:

6 Raza luminoasă și planul de reflexie corespund în mod exact liniei verticale și liniei orizontale luate pentru a simboliza respectiv Cerul și Pământul (vezi mai sus, fig. 7).

nu mai joacă în această producere un rol simetric: trupul își are în suflet principiul său imediat, însă nu provine din spirit decât indirect și prin intermediul sufletului. Aceasta doar când se consideră

ființa ca fiind constituită în întregime, deci din punctul de vedere numit de noi „static”, care văzând în spirit aspectul ei „esențial” și în trup aspectul ei „substanțial”, poate prezenta sub acest raport o simetrie, nu între primii doi termeni ai ternarului, ci între primul și ultimul; sufletul este în acest caz, sub același raport, intermediar între spirit și trup (fapt ce justifică desemnarea sa ca principiu „mediator”, pe care am indicat-o înainte), însă el nu rămâne mai puțin, ca termen secund, obligatoriu anterior celui de-al treilea⁷, în consecință neputând fi privit nicidecum ca un produs sau o rezultantă a termenilor extremi.

Se mai poate pune o întrebare: cum se face că, în ciuda lipsei de simetrie dintre ei indicată mai sus, spiritul și sufletul sunt totuși luați uneori ca și complementari într-un fel, spiritul fiind privit în acest caz în general ca principiu masculin și sufletul ca principiu feminin? Pentru că, spiritul fiind ceea ce, în manifestare, este cel mai aproape de polul esențial, sufletul se află, în raport cu el, de partea substanțială; astfel, raportați unul la celălalt, spiritul este *yang* și sufletul este *yin*, de aceea ei sunt adesea simbolizați respectiv prin Soare și Lună, ceea ce se poate de altfel justifica și mai

Notă:

7 Se-nțelege de la sine că aici e vorba în mod esențial de o anterioritate logică, cei trei termeni fiind de altfel considerați în simultaneitate ca elemente constitutive ale ființei.

complet spunând că spiritul este lumina emanată direct de Principiu, pe când sufletul nu reprezintă decât o reflexie a acestei lumini. Mai mult, „lumea intermediară”, ce poate fi numită și domeniul „animic”, este în mod propriu mediul în care se elaborează formele, ceea ce constituie în fond un rol „substanțial” sau „matern”; și această elaborare are loc sub acțiunea sau mai degrabă sub influența spiritului, care are astfel, în această privință, un rol „esențial” sau „patern”; este de la sine înțeles de altfel că nu e vorba în aceasta, pentru spirit, decât despre o „acțiune de prezență”, imitând activitatea „non-acționantă” a Cerului⁸.

Vom mai spune câteva cuvinte despre principale simboluri ale lui *Anima Mundi*: unul din cele mai obișnuite este șarpele, deoarece lumea „animică” este domeniul propriu al forțelor cosmice, care, deși acționează și în lumea corporală, aparțin în ele însele ordinului subtil;

acest lucru se leagă în mod firesc de ceea ce am spus mai sus despre simbolismul dublei spirale și al caduceului; de altfel, dualitatea aspectelor pe care le îmbracă forța

Notă:

8 Aceste ultime remarci pot permite să se-nțeleagă faptul că, în simbolismul hermetic al gradului 28 din Masoneria scoțiană, *Spiritus* și *Anima* sunt reprezentați respectiv prin figurile Sfântului Duh și Fecioarei, ceea ce este o aplicație de ordin mai puțin universal decât atunci când aceștia sunt puși în corespondență cu *Purușa* și *Prakriti* precum am spus la început. Trebuie adăugat de altfel că, în acest caz, produsul celor doi termeni în discuție nu este considerat trupul, ci ceva de un alt ordin, anume Piatra filosofală, deseori asimilată simbolic lui Hristos; și, din acest punct de vedere, relația lor este și mai strict conformă noțiunii de complementarism propriu-zis decât în privința producerii manifestării corporale.

cosmică corespunde caracterului intermediar al acestei lumi „animice”, care face din ea locul de întâlnire a influențelor cerești și a influențelor terestre. Pe de altă parte, șarpele, ca simbol al lui *Anima Mundi*, este reprezentat cel mai adesea sub forma circulară a lui *Ouroburos*; această formă i se potrivește într-adevăr principiului animic în măsura în care este de partea esenței în raport cu lumea corporală; însă bineînțeles, el este din contră de partea substanței în raport cu lumea spirituală, astfel încât, după punctul de vedere în care este considerat, acesta poate lua atributele esenței sau pe cele ale substanței, ceea ce îi dă, ca să spunem așa, aparența unei duble naturi.

Aceste două aspecte se găsesc reunite într-un mod destul de remarcabil într-un alt simbol al lui *Anima Mundi*, care aparține hermetismului Evului Mediu (fig. 15); se vede aici un cerc în interiorul unui pătrat „animat”, adică așezat într-unul din unghiurile sale pentru a sugera ideea mișcării, în timp ce pătratul așezat pe baza sa exprimă dimpotrivă ideea de stabilitate⁹; și ceea ce face această figură deosebit de interesantă din punctul de vedere în care ne situăm acum, e faptul că formele circulară și pătrată ce o compun au semnificații perfect concordante celor pe care le au în tradiția extrem-orientală¹⁰.

Notă:

9 Cf. *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. XX.

10 Comparând această figură cu figura 8, se va constata că imaginea schematică a „lumii intermediare” apare într-un fel ca o „reîntoarcere” a acesteia la ansamblul Cosmosului; s-ar putea deduce din această observație, în ceea ce privește legile manifestării subtile, anumite consecințe destul de importante, dar pe care nu le putem dezvolta aici.

CAPITOLUL XII

Sulf, Mercurul și Sarea

Considerarea ternarului spirit, suflet și trup ne conduce destul de firesc la cea a ternarului alchimic Sulf, Mercur și Sare¹, căci acesta este comparabil cu primul în multe privințe, deși provine totuși dintr-un punct de vedere puțin diferit, ceea ce se arată mai ales în faptul că complementarismul primilor doi termeni este mult mai accentuat, de unde o simetrie care, cum am văzut, nu există în mod veritabil în cazul spiritului și sufletului. Una din marile dificultăți în înțelegerea scrierilor alchimice sau hermetice în general se datorează faptului că aceiași termeni sunt luați adesea în accepțiuni multiple, care corespund unor puncte de vedere diverse; însă, dacă lucrurile stau așa în particular pentru Sulf și Mercur, nu e mai puțin adevărat că primul este în mod constant considerat ca un principiu activ sau masculin, iar al doilea ca un principiu pasiv sau feminin; cât privește sarea, ea

Notă:

1 E aproape inutil să spunem că nu este vorba nicidecum aici de substanțele ce poartă aceleași nume în chimia vulgară nici de alte substanțe, ci de principii.

este neutră într-un fel, așa cum e normal pentru produsul a două complementare, în care se echilibrează tendințele inverse inerente respectivelor lor naturi.

Fără a intra în detalii ce ar fi inutile aici, se poate spune că Sulful, pe care caracterul său activ îl asimilează unui principiu ignic, este în mod esențial un principiu de activitate interioară, considerat ca iradiind începând din centrul însuși al ființei. În om, sau prin similitudine cu acesta, această forță internă este adesea identificată într-un anumit fel cu puterea voinței; acest lucru este de altfel exact doar cu condiția ca voința să fie înțeleasă într-un sens mult mai

profund decât în sensul său psihologic obișnuit, și într-un mod analog celui în care se poate vorbi de pildă despre „Voința Cerului” 2, deoarece originea sa este propriu-zis „centrală”, pe când tot ceea ce ia în considerare psihologia este „periferic” și nu se raportează în definitiv decât la modificările superficiale ale ființei. Am menționat de altfel aici intenționat „Voința Cerului”, deoarece, fără a putea fi asimilat Cerului însuși, Sulful, prin „inferioritatea” sa, aparține cel puțin în mod evident categoriei influențelor cerești; și, în ceea ce privește identificarea sa cu voința, se poate spune că, dacă ea nu este cu adevărat aplicabilă în cazul omului obișnuit (obiect exclusiv de studiu al psihologiei), este dimpotrivă pe deplin justificată în cel al „omului veritabil”, care se situează la rândul

Notă:

2 Semnalăm în această privință că grecescul *theion*, care este desemnarea Sulfului, înseamnă în același timp „divin”.

sau în centrul tuturor lucrurilor, și a cărui voință este prin urmare în mod necesar unită cu „Voința Cerului” 3.

Cât privește Mercurul, pasivitatea sa, corelativ la activitatea Sulfului, îl face să fie privit ca un principiu umid⁴; și el este considerat ca reacționând din exterior, astfel încât joacă în această privință rolul unei forțe centripete și compresive, opunându-se acțiunii centrifuge și expansive a Sulfului și limitând-o într-un fel. Prin toate aceste caractere complementare, activitate și pasivitate, „inferioritate” și „exterioritate”, expansiune și compresiune, se vede că, pentru a reveni la limbajul extrem-oriental, Sulful este *yang* și Mercurul este *yin*, și că, dacă primul este raportat la ordinul influențelor cerești, al doilea trebuie să fie la cel al influențelor terestre. Totuși, trebuie să se ia seama că Mercurul nu se situează în domeniul corporal, ci în domeniul subtil sau „anic”⁵: datorită caracterului său de „exterioritate”, poate fi considerat ca reprezentând „ambianța”, aceasta trebuind concepută în acest caz ca fiind constituită din ansamblul curenților

Notă:

3 Vom regăsi mai departe această considerare a voinței în legătură cu ternarul „Providență, Voință, Destin”. – „Omul transcendent”, adică acela care a realizat în el însuși „Omul Universal” (*el-insănul-kâmil*), este desemnat în limbajul hermetismului islamic ca

„Sulfur roșu” (*el-kebritul-ahmar*) reprezentat la fel simbolic prin Phoenix; între el și „omul veritabil” sau „omul primordial” (*el-insănul-qadim*) diferența este aceeași ca între „opera la roșu” și „opera la alb”, care corespund respectiv perfecțiunii „marilor mistere” și a „micilor mistere”.

4 De aceea aflăm printre diferitele sale denumiri și pe cea de „umid radical”.

dublei forțe cosmice despre care am vorbit înainte5. De altfel, datorită dublei naturi sau a dublului aspect prezentat de această forță (caracter inerent tuturor lucrurilor ce aparțin „lumii intermediare”), Mercurul, deși considerat în principal ca un principiu umid așa cum am spus, este totuși descris uneori ca o „apă ignică” (și chiar alternativ ca un „foc lichid” 6), asta în măsura în care suportă acțiunea Sulfurului, care „forțează” această dublă natură și o face să treacă de la potență la act7.

Din acțiunea interioară a Sulfurului și reacțiunea exterioară a Mercurului rezultă un fel de „cristalizare” ce determină, s-ar putea spune, o limită comună interiorului și exteriorului, sau o zonă neutră

Notă:

5 Vom aminti aici ceea ce am indicat mai sus despre dubla spirală privită ca „schema ambianței”; Mercurul hermetiștilor este în fond același lucru cu „lumina astrală” a lui Paracelsus, sau cu ceea ce unii autori mai recenți, precum Éliphas Lévi, au numit mai mult sau mai puțin just „marele agent magic”, cu toate că, în realitate, punerea sa în lucrare în domeniul științelor tradiționale este foarte departe de a se limita la această aplicație de ordin inferior ce constituie magia în sensul propriu al cuvântului, așa cum o arată de altfel suficient considerațiile expuse de noi cu privire la „disoluția” și „coagularea” hermetice.

— Cf. de asemenea, despre diferența între hermetism și magie, *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLI.

6 Curenții forței subtile pot de altfel să dea efectiv o impresie de acest gen celor ce îi percep, aceasta putând fi una din cauzele iluziei „fluidice” atât de comună în ce-i privește, fără prejudiciul unor motive de un alt ordin ce au contribuit de asemenea la nașterea acestei iluzii

sau la întreținerea ei (cf. *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. XVIII).

7 Avem în acest caz ceea ce hermetiștii numesc Mercur „viu” sau „dublu”, pentru al distinge de Mercurul obișnuit, adică luat pur și simplu așa cum este în el însuși.

În care se întâlnesc și se stabilizează influențele opuse ce provin din ambele; produsul acestei „cristalizări” este Sarea⁸, reprezentată prin cub, acesta fiind deopotrivă tipul formei cristaline și simbolul stabilității⁹. Prin chiar faptul că marchează, în ce privește manifestarea individuală a unei ființe, separarea interiorului și exteriorului, acest al treilea termen constituie pentru această ființă un fel de „înveliș” prin care ea este simultan în contact cu „ambianța” sub un anumit raport și izolată de

Notă:

8 Există o analogie cu formarea unei sări în sensul chimic al cuvântului, în faptul că aceasta este produsă prin combinarea unui acid, element activ, cu un alcalin, element pasiv, care joacă, în acest caz special, roluri comparabile celor ale Sulfului și Mercurului, dar care, bineînțeles, diferă în mod esențial de acestea, fiind substanțe și nu principii; sarea este neutră și se prezintă în general sub formă cristalină, ceea ce poate justifica în plus transpoziția hermetică a acestei denumiri.

9 Acesta este „piatra cubică” din simbolismul masonic; trebuie precizat de altfel că e vorba de „piatra cubică” obișnuită și nu de „piatra cubică cu vârf” ce simbolizează propriu-zis Piatra filosofală, piramida de deasupra cubului reprezentând un principiu spiritual ce vine să se fixeze pe baza constituită de Sare. Se poate remarca faptul că schema în plan a acestei „pietre cubice cu vârf”, așadar pătratul dedesubtul triunghiului, nu diferă de semnul alchimic al Sulfului decât prin înlocuirea pătratului cu crucea; cele două simboluri au aceeași corespondență numerică, $7 = 3 + 4$, unde septenarul apare compus dintr-un ternar superior și un cuaternar inferior, „ceresc” și „terestru” unul în raport cu celălalt; însă schimbarea crucii în pătrat exprimă „fixarea” sau „stabilizarea”, într-o „entitate” permanentă, a ceea ce Suflul obișnuit nu manifesta încă decât în starea de virtualitate, și pe

care n-a putut-o realiza efectiv decât luându-și un punct de sprijin în însăși rezistența pe care i-o opune Mercurul ca „materie a operei”.

aceasta sub un alt raport; prin aceasta, ea corespunde trupului, care joacă efectiv acest rol „terminal” într-un caz precum cel al individualității umane¹⁰. Pe de altă parte, s-a văzut din ceea ce precede raportul evident al Sulfului cu spiritul și al Mercurului cu sufletul; însă și aici trebuie avută cea mai mare atenție, când se compară între ei diferiți ternari, deoarece corespondența termenilor lor poate varia după punctul de vedere din care sunt considerați. Într-adevăr, Mercurul, ca principiu „animic”, corespunde „lumii intermediare” sau termenului median al *Tribhuvana-ei*, iar Sarea, în măsura în care este, nu spunem identică, dar cel puțin comparabilă cu trupul, ocupă aceeași poziție extremă ca și domeniul manifestării groșiere; însă, sub un alt raport, situarea acestor doi termeni apare ca inversă acesteia, Sarea devenind în acest caz termenul median. Acest ultim punct de vedere este cel mai caracteristic pentru concepția specific hermetică a ternarului în discuție, datorită rolului simetric dat de ea Sulfului și Mercurului: Sarea este aici intermediară între ele, mai întâi pentru că este ca o rezultantă a lor, apoi pentru că se situează la limita domeniilor cărora le corespund, respectiv

Notă:

10 Din ceea ce am indicat în nota precedentă, se poate înțelege importanța trupului (sau a unui element „terminal” corespondent acestuia în condițiile unei alte stări de existență) ca „suport” al realizării inițiatice.

— Adăugăm în această privință că, dacă Mercurul este mai întâi „materia operei” cum am spus, Sarea devine și ea apoi, dar sub un alt raport, așa cum o arată formarea simbolului „pietrei cubice cu vârf”; la asta se referă distincția făcută de hermetiști între „materia primă” și „materia secundă”.

„Interior” și „exterior”; ea este „terminală” în acest sens, s-ar putea spune, chiar mai mult decât în ceea ce privește procesul manifestării, cu toate că, în realitate, este astfel în același timp în ambele moduri.

Acestea trebuie să ne permită să înțelegem de ce nu putem identifica fără rezerve Sarea cu trupul; se poate doar spune, pentru a fi exacti, că trupul corespunde Sării sub un anumit aspect sau într-o

aplicație particulară a ternarului alchimic. Într-o altă aplicație mai puțin restrânsă, Sarea corespunde întregii individualități¹¹: Sulfurul este în acest caz principiul intern al ființei, iar Mercurul este „ambianța” subtilă a unei anumite lumi sau stări de existență; individualitatea (presupunând firește că este vorba despre o stare de manifestare formală, asemenea stării umane) este rezultanta întâlnirii principiului intern cu „ambianța”; și se poate spune că ființa, manifestată în această stare, este „înfășurată” în individualitate, într-un mod analog celui în care, la un alt nivel, individualitatea este la rândul ei „înfășurată” în trup. Pentru a relua un

Notă:

11 Din acest punct de vedere, transformarea „pietrei brute” în „piatră cubică” reprezintă elaborarea pe care trebuie să o suporte individualitatea obișnuită pentru a deveni aptă să servească drept „suport” sau „bază” a realizării inițiatice; „piatra cubică cu vârf” reprezintă unirea efectivă a acestei individualități cu un principiu de ordin supraindividual, unire ce constituie realizarea inițiatică însăși, care de altfel poate fi considerată într-un mod analog și în consecință poate fi reprezentată prin același simbol în diferitele ei grade, acestea fiind obținute întotdeauna prin operații corespondente între ele, deși la niveluri diferite, precum „opera la alb” și „opera la roșu” ale alchimistilor.

simbolism pe care l-am folosit înainte, Sulfurul este comparabil razei luminoase și Mercurul planului ei de reflexie, Sarea fiind produsul întâlnirii primului cu al doilea; însă aceasta implică chestiunea raporturilor ființei cu mediul în care se manifestă, și merită să fie examinată mai pe larg.

CAPITOLUL XIII

Ființa și mediul

Există în natura individuală a oricărei ființe două elemente de ordin diferit, care trebuie distinse pentru a marca raporturile lor într-un mod cât mai precis posibil: această natură individuală, într-adevăr, provine în primul rând din ceea ce este ființa în ea însăși, reprezentând partea sa interioară și activă, apoi, în mod secundar, din ansamblul influențelor mediului în care se manifestă, care reprezintă partea sa exterioară și pasivă. Pentru a înțelege cum este determinată constituția individualității (și trebuie înțeles bine că e vorba aici de

individualitatea integrală, a cărei modalitate corporală nu este decât partea cea mai exterioară) de către acțiunea primului din aceste elemente asupra celui de-al doilea, sau în termeni alchimici cum rezultă Sarea din acțiunea Sulfului asupra Mercurului, ne putem folosi de reprezentarea geometrică la care am făcut aluzie vorbind despre raza luminoasă și planul ei de reflexie¹; pentru aceasta.

Notă:

1 Pentru expunerea detaliată a acestei reprezentări geometrice, vom trimite ca întotdeauna la studiul nostru despre *Simbolismul Crucii*.

trebuie să raportăm primul element la sensul vertical, iar al doilea la sensul orizontal. Într-adevăr, verticala reprezintă în acest caz ceea ce leagă între ele toate stările de manifestare ale unei aceleiași ființe, și care este în mod necesar expresia acestei ființe sau, dacă se preferă, a „personalității” sale, proiecția directă prin care aceasta se reflectă în toate stările sale, pe când planul orizontal va reprezenta domeniul unei anumite stări de manifestare, considerată aici în sens „macrocosmic”; în consecință, manifestarea ființei în această stare va fi determinată de intersecția verticalei luate în considerare cu acest plan orizontal.

Așa stând lucrurile, este evident că punctul de intersecție nu este unul oarecare, ci este determinat la rândul său prin verticala în discuție, aceasta distingându-se de orice altă verticală, adică, în definitiv, prin faptul că această ființă este ceea ce este și nu ceea ce este o altă ființă oarecare ce se manifestă deopotrivă în aceeași stare. S-ar putea spune, cu alte cuvinte, că ființa determină la rândul ei, prin propria sa natură, condițiile manifestării sale, sub rezerva, bineînțeles, că aceste condiții nu pot fi în niciun caz decât o specificație a condițiilor generale ale stării luate în considerare, deoarece manifestarea sa trebuie să fie în mod necesar o desfășurare a posibilităților conținute în această stare, cu excluderea celor ce aparțin altor stări; și această rezervă este marcată geometric prin determinarea prealabilă a planului orizontal.

Ființa se va manifesta așadar îmbrăcându-se, pentru a spuse așa, cu elemente împrumutate din ambianță, și a cărei „cristalizare” va fi determinată prin acțiunea, asupra acestei ambiante, a propriei sale naturi interne (care, în ea însăși, trebuie considerată ca fiind în mod esențial de ordin supraindividual, așa cum o indică sensul vertical

conform căruia se exercită acțiunea sa); în cazul stării individuale umane, aceste elemente vor aparține firește diferitelor modalități ale acestei stări, adică deopotrivă ordinului corporal și ordinului subtil sau psihic. Acest punct este deosebit de important pentru a înlătura anumite dificultăți ce nu sunt datorate decât concepțiilor eronate sau incomplete: într-adevăr, dacă de exemplu se traduc acestea în mod mai special în termeni de „ereditate”, se va putea spune că există nu doar o ereditate fiziologică, ci și o ereditate psihică, ambele explicându-se exact la fel, adică prin prezența în constituția individului a unor elemente împrumutate din mediul special în care a avut loc nașterea sa. Or, în Occident, unii refuză să admită ereditatea psihică, pentru că, necunoscând nimic dincolo de domeniul la care ea se raportează, ei cred că acest domeniu trebuie să fie cel ce aparține propriu-zis ființei însăși, care reprezintă ceea ce este independent de orice influență a mediului. Alții, care dimpotrivă admit această ereditate, cred că pot concluziona de aici că ființa, în tot ceea ce este ea, este în întregime determinată de mediu, că ea nu este nimic mai mult nici altceva decât ceea ce o face acesta să fie, deoarece nici ei nu concep nimic în afara ansamblului domeniilor corporal și psihic. E vorba așadar aici de două erori opuse într-un fel, dar care au una și aceeași sursă: și unii și alții reduc întreaga ființă doar la manifestarea sa individuală, ignorând la fel orice principiu transcendent în raport cu aceasta. La baza tuturor acestor concepții moderne despre ființa umană se află întotdeauna ideea dualității carteziene „trup-suflet”², care, în fapt, echivalează pur și simplu dualității fiziologicului și psihicului, considerată nejustificat ca ireductibilă, ultimă într-un fel, cuprinzând întreaga ființă în cei doi termeni ai săi, pe când aceștia nu reprezintă decât aspectele superficiale și exterioare ale ființei manifestate, nefiind decât simple modalități ce aparțin uneia și aceleiași trepte de existență, figurată de planul orizontal despre care am vorbit, astfel încât ambii termeni sunt la fel de contingenți, ființa veritabilă fiind dincolo de ei.

Pentru a reveni la ereditate, trebuie să spunem că ea nu exprimă integral influențele mediului asupra individului, ci constituie doar partea lor cea mai imediat sesizabilă; în realitate, aceste influențe se întind mult mai departe, și s-ar putea chiar spune, fără nicio exagerare și în modul cel mai literal exact, că ele se întind indefinit în toate sensurile, într-adevăr, mediul cosmic, care este domeniul stării de manifestare luată în considerare, nu poate fi conceput decât ca un

ansamblu ale cărui părți sunt legate între ele, fără nicio discontinuitate, căci a-l concepe altfel ar însemna să se presupună în el un „vid”, pe când acesta, nefiind o posibilitate de manifestare, nu poate avea aici niciun loc². Prin

Notă:

2 Spunem aici „trup-suflet” mai degrabă decât „trup-spirit”, deoarece, în fapt, întotdeauna sufletul este luat în asemenea caz în mod abuziv drept spirit, acesta din urmă rămânând complet ignorat în realitate.

2 Cf. *Les âtats multiples de l'entre*, cap. IU

urmă, trebuie să existe în mod necesar relații, adică în fond acțiuni și reacțiuni reciproce, între toate ființele individuale manifestate în acest domeniu, fie simultan, fie succesiv³; de la cea mai apropiată la cea mai îndepărtată (atât în timp cât și în spațiu), aceasta nu este în fond decât o chestiune de diferență de proporții sau de grad, astfel încât ereditatea, oricare ar putea fi importanța sa relativă în raport cu tot restul, nu mai apare aici decât ca un simplu caz particular.

În toate cazurile, fie că e vorba de influențe ereditare sau de alt fel, ceea ce am spus înainte de toate rămâne deopotrivă valabil: situația ființei în mediu fiind determinată în definitiv de propria sa natură, elementele pe care le împrumută din ambianța sa imediată, ca și cele pe care și le atrage într-un fel din întreg ansamblul indefinit al domeniului său de manifestare (și asta, bineînțeles, se aplică atât elementelor de ordin subtil cât și celor de ordin corporal), trebuie să fie obligatoriu în corespondență cu această natură, în afara căreia n-ar putea să și le asimileze efectiv până la a face din ele tot atâtea modificări secundare ale ei înseși. În aceasta constă „afinitatea” în virtutea căreia ființa, s-ar putea spune, nu ia din mediu decât ceea ce este în conformitate cu posibilitățile pe care le poartă în ea, ce sunt ale sale și nu ale vreunei alte ființe, ceea ce, chiar datorită acestei conformități.

Notă:

3 Acestea se raportează la punctul de vedere ce corespunde sensului orizontal în reprezentarea geometrică; dacă se consideră lucrurile în sensul vertical, această solidaritate a tuturor ființelor apare

ca o consecință a unității principale însăși din care provine în mod necesar orice existență.

trebuie să furnizeze condițiile contingente care să permită acestor posibilități să se desfășoare sau să se „actualizeze” în cursul manifestării sale individuale⁴. Este evident de altfel că orice relație între două ființe oarecare, pentru a fi reală, trebuie să fie obligatoriu expresia a ceva ce aparține deopotrivă naturii amândurora; astfel, influența pe care o ființă pare să o suporte din afară și să o primească de la o alta, nu este niciodată pentru ea cu adevărat, când o considerăm dintr-un punct de vedere mai profund, decât un fel de traducere, în raport cu mediul, a unei posibilități inerente propriei naturi a acestei ființe⁵.

Există totuși un sens în care se poate spune că ființa suferă realmente, în manifestarea sa, influența mediului; însă asta doar dacă această influență este considerată în latura sa negativă, așadar în măsura în care ea constituie în mod propriu o limitare pentru această ființă. Avem aici o consecință imediată a caracterului condiționat al oricărei stări de manifestare: ființa se găsește aici supusă anumitor condiții care au un rol limitativ, și care cuprind în primul rând condițiile generale ce definesc starea

Notă:

4 Aceste condiții sunt ceea ce se numește uneori „cauze ocazionale”, însă e evident că acestea nu constituie aici cauze în adevăratul sens al cuvântului, deși pot părea astfel atunci când se rămâne la punctul de vedere cel mai exterior; adevăratele cauze ale întregului ce-i revine unei ființe sunt întotdeauna, în fond, posibilitățile inerente însăși naturii acelei ființe, așadar ceva de ordin pur interior.

5 Cf. ceea ce am spus în altă parte, legat de calificările inițiatice, despre infirmitățile de origine aparent accidentală (*Aperçus sur l'Initiation*, cap. XIV).

luată în considerare, apoi condițiile speciale ce definesc modul particular de manifestare a acestei ființe în această stare. E de altfel ușor de înțeles că, oricare ar fi aparențele, limitarea ca atare nu are nicio existență pozitivă, nefiind altceva decât o restricție ce exclude anumite posibilități, sau o „privare” în raport cu ceea ce ea exclude, așadar, oricum am vrea s-o exprimăm, ceva pur negativ.

Pe de altă parte, trebuie înțeles bine că asemenea condiții limitative sunt în mod esențial inerente unei anumite stări de manifestare, ele aplicându-se exclusiv la ceea ce este cuprins în această stare și, în consecință, nu pot fi nicidecum legate de ființa însăși și s-o urmeze într-o altă stare. Pentru a se manifesta în aceasta, ființa va găsi firește anumite condiții cu un caracter analog, dar care vor fi diferite de cele cărora le era supusă în starea luată în considerare mai întâi, și care nu vor putea fi niciodată descrise în termeni ce se potrivesc doar acestora din urmă, precum ai limbajului uman, de exemplu, ce nu pot exprima alte condiții de existență decât pe cele ale stării corespondente lui, deoarece acest limbaj este în fond determinat și modelat chiar de aceste condiții.

Insistăm aici deoarece, dacă se admite fără dificultate că elementele luate din ambianță pentru a intra în constituția individualității umane, ceea ce este propriu-zis o „fixare” sau o „coagulare” a acestor elemente, trebuie să-i fie restituite, prin „disoluție”, atunci când această individualitate și-a încheiat ciclul său de existență și ființa trece la o altă stare, așa cum de altfel toată lumea poate constata în mod direct cel puțin în ceea ce privește elementele de ordin corporal⁶, pare mai puțin ușor să se admită, deși cele două lucruri sunt totuși destul de strâns legate în realitate, că ființa iese atunci cu totul din condițiile cărora le era supusă în această stare individuală⁷; și asta ține fără îndoială mai ales de imposibilitatea, desigur nu de a concepe, ci de a reprezenta condiții de existență cu totul diferite de acestea, și pentru care nu s-ar putea găsi în această stare niciun termen de comparație.

O aplicație importantă a celor arătate se raportează la faptul că o ființă individuală aparține unei anumite specii, de pildă speciei umane: există evident în natura însăși a acestei ființe ceva ce a determinat nașterea sa în această specie mai degrabă decât în oricare alta⁸; însă, pe de altă parte, ea se află din acel moment supusă condițiilor ce exprimă însăși definiția speciei, și care vor fi dintre condițiile speciale ale modului său de existență ca individ; acestea sunt, s-ar putea spune, cele două aspecte pozitiv și negativ ale naturii specifice, pozitiv ca domeniu de manifestare al anumitor posibilități, negativ ca și condiție limitativă de existență.

Notă:

6 Trebuie să spunem că moartea trupească nu coincide obligatoriu cu o schimbare de stare în sensul strict al cuvântului, ea putând să nu reprezinte decât o simplă schimbare de modalitate în interiorul unei aceleași stări de existență individuală; dar, păstrând proporțiile, aceleași considerații se aplică deopotrivă în cele două cazuri.

7 Sau a unei părți din aceste condiții atunci când e vorba doar despre o schimbare de modalitate, precum trecerea la o modalitate extra-corporală a individualității umane.

8 E remarcabil că, în sanscrită, cuvântul *jāti* înseamnă deopotrivă „naștere” și „specie” sau „natură specifică”.

Numai că, să se-nțeleagă bine, ființa nu aparține efectiv speciei în chestiune decât ca individ manifestat în starea luată în considerare, în orice altă stare scăpându-i cu totul și nerămânând legată de ea în niciun fel. Altfel spus, luarea în considerare a speciei se aplică doar în sensul orizontal, adică în domeniul unei anumite stări de existență; ea nu poate interveni deloc în sensul vertical, așadar când ființa trece în alte stări. Bineînțeles, ceea ce este adevărat în această privință pentru specie este de asemenea, cu atât mai mult, pentru rasă, pentru familie, într-un cuvânt pentru toate porțiunile mai mult sau mai puțin restrânse ale domeniului individual în care ființa, prin condițiile nașterii sale, se află inclusă cât privește manifestarea sa în starea luată în considerare⁹.

Pentru a încheia aceste considerații, vom spune câteva cuvinte despre modul în care, după cele spuse până acum, se pot lua în considerare ceea ce s-a numit „influențe astrale”; și înainte de toate, se cuvine să precizăm că nu trebuie înțeles exclusiv nici chiar în principal prin acestea influențele

Notă:

9 Firește, cazul castei nu face excepție aici; aceasta rezultă de altfel, mai vizibil decât pentru toate celelalte cazuri, din definiția castei ca fiind expresia însăși a naturii individuale (*vama*) și nefăcând pentru a spune așa decât una cu aceasta, ceea ce arată clar că ea nu există decât în măsura în care ființa este considerată în limitele individualității, și că, dacă există cu necesitate în acest caz, dimpotrivă,

ea n-ar mai putea subzista pentru ființă dincolo de aceste limite, tot ceea ce constituie rațiunea ei de a fi găsindu-se exclusiv în interiorul acestora și neputând fi transferată într-un alt domeniu de existență, în care natura individuală despre care e vorba nu mai corespunde nici unei posibilități.

proprii astrelor ale căror nume servesc pentru a le desemna, deși aceste influențe, ca și cele ale tuturor lucrurilor, sunt reale fără îndoială în ordinul lor, aceste astre reprezentând mai cu seamă în mod simbolic (ceea ce nu vrea să spună „în mod ideal” sau printr-un alt mod de a vorbi mai mult sau mai puțin figurat, ci dimpotrivă în virtutea corespondențelor efective și precise întemeiate pe însăși constituția „macrocosmosului”) sinteza tuturor categoriilor diverse de influențe cosmice ce se exercită asupra individualității, din care cea mai mare parte aparține propriu-zis ordinului subtil. Dacă se ia în considerare, cum se face de obicei, că aceste influențe domină individualitatea, nu avem aici decât punctul de vedere cel mai exterior; într-un ordin mai profund, adevărul este că, dacă individualitatea este în raport cu un ansamblu definit de influențe, acest ansamblu este chiar cel aflat în conformitate cu natura ființei ce se manifestă în această individualitate. Astfel, dacă „influențele astrale” par să determine ceea ce este individul, aceasta nu este totuși decât aparență; în fond, ele nu-l determină, ci doar îl exprimă, în virtutea acordului sau a armoniei ce trebuie să existe în mod necesar între individ și mediul său, și fără de care acest individ n-ar putea în niciun fel să-și realizeze posibilitățile a căror desfășurare constituie însuși cursul existenței sale. Adevărata determinare nu vine din afară, ci din ființa însăși (ceea ce revine în definitiv la a spune că, în formarea Sării, principiul activ este Sulful, pe când Mercurul nu este decât principiul pasiv), semnele exterioare permițând doar să fie discernută, dându-i într-un fel o expresie sensibilă, cel puțin pentru aceia care vor ști să le interpreteze corect¹⁰.

În fapt, această considerație nu schimbă desigur cu nimic rezultatele ce pot rezulta din examinarea „influențelor astrale”; însă, din punct de vedere doctrinal, ea ni se pare esențială pentru a înțelege adevăratul rol al acestora, adică, în fond, natura reală a raporturjjor ființei cu mediul în care s-a împlinit manifestarea sa individuală, deoarece prin aceste influențe se exprimă, sub o formă inteligibil coordonată, multitudinea indefinită a diverselor elemente ce

constituie acest mediu în totalitatea sa. Nu vom insista mai mult asupra acestor lucruri, considerând că am spus suficient pentru a se înțelege modul în care orice ființă individuală participă într-un fel la o dublă natură, ce poate fi numită, conform terminologiei alchimice, „sulfuroasă” în privința interiorului și „mercurială” în privința exteriorului; și această dublă natură, deplin realizată și perfect echilibrată în „omul veritabil”, îl face efectiv pe acesta „Fiul Cerului și al Pământului” și, în același timp, îl face apt să îndeplinească funcțiunea de „mediator” între acești doi poli ai manifestării.

Notă:

10 Acesta este de altfel, într-un mod general, chiar principiul tuturor aplicațiilor „divinatorii” din științele tradiționale.

CAPITOLUL XIV

Mediatorul

„El urcă de la Pământ la Cer și coboară din Cer pe Pământ; strânge astfel laolaltă puterile lucrurilor superioare și ale celor inferioare.”:

aceste cuvinte ale *Tablei de Smarald* hermetice se pot aplica foarte exact Omului ca termen median al Marii Triade, adică, într-un mod mai precis, ca „mediatorul” prin care se operează efectiv comunicarea între Cer și Pământ¹. „Urcarea de la Pământ la Cer” este de altfel reprezentată ritual, în tradiții foarte diverse, prin ascensiunea pe un copac sau pe un stâlp, simbol al „Axei Lumii”; prin această ascensiune, obligatoriu urmată de o coborâre (această dublă mișcare corespunzând din nou „disoluției” și „coagulării”), cel ce realizează cu adevărat ceea ce este implicat în rit își asimilează influențele cerești și le readuce într-un fel în această lume pentru a le uni cu influențele terestre.

Notă:

1 Se poate vedea de asemenea în aceste cuvinte, din punctul de vedere propriu-zis inițiat, o indicație foarte clară a dublei realizări „ascendentă” și „descendentă”; dar acesta este un punct pe care nu-l putem dezvolta aici.

În el însuși mai întâi, și apoi, prin participare și prin „iradiere”, în întreg mediul cosmic².

Tradiția extrem-orientală, ca multe altele de altfel³, spune că, la

origine, Cerul și Pământul nu erau separate; într-adevăr, ele sunt în mod necesar unite și „indistincte” în *Tai-ki*, principiul lor comun; dar, pentru ca manifestarea să se poată produce, trebuie ca Ființa să se polarizeze efectiv în Esență și Substanță, ceea ce poate fi descris ca o „separație” a acestor doi termeni complementari care sunt reprezentați prin Cer și Pământ, deoarece între ei sau în „intervalul” dintre ele, dacă putem spune așa, trebuie să se situeze manifestarea însăși 4. Din acel

Notă:

2 În această privință, vom remarca în trecere că, coborârea influențelor cerești fiind adesea simbolizată prin ploaie, e ușor de înțeles care este în realitate sensul profund al riturilor ce au ca scop aparent „aducerea ploii”; evident, acest sens este independent de aplicația „magică” sesizată aici de vulg în mod exclusiv, pe care de altfel nu e vorba de a o nega, ci doar de a o reduce la justa sa valoare de contingență de un ordin foarte inferior.

— E interesant de notat că acest simbolism al ploii a fost păstrat, prin intermediul tradiției ebraice, până și de liturgia catolică: „*Rorate Coeli desuper, et nubes pulant Justum*” (*Isaia*, XLV, 8); „Dreptul” despre care e vorba aici poate fi privit ca „mediatorul” care „coboară din Cer pe Pământ”, sau ca ființa care, având efectiv deplina posesiune a naturii sale cerești, apare în această lume ca *Avatăra*.

3 Firește că, în ceea ce privește fondul, acordul se întinde la toate tradițiile fără excepție; însă vrem să spunem că nici măcar modul de exprimare de care e vorba aici nu este exclusiv propriu doar tradiției extrem-orientale.

4 De altfel, aceste lucru se poate aplica în mod analogic la diferite niveluri, după cum se ia în considerare manifestarea universală în întregime sau doar o stare particulară de manifestare, adică o lume sau chiar un ciclu mai mult sau mai puțin restrâns din existența acestei lumi: în toate cazurile, va exista întotdeauna în punctul de plecare ceva ce va corespunde, într-un sens mai mult sau mai puțin relativ, „separării Cerului și Pământului”.

moment, comunicarea lor nu se va putea stabili decât conform axei ce leagă între ele centrele tuturor stărilor de existență, în

multitudine indefinită, al căror ansamblu ierarhizat constituie manifestarea universală, axă ce se întinde de la un pol la celălalt, adică tocmai de la Cer la Pământ, măsurând într-un fel distanța dintre ele, cum am spus înainte, conform sensului vertical ce marchează ierarhia acestor stări⁵. Centrul fiecărei stări poate fi deci considerat ca urma acestei axe verticale pe planul orizontal ce reprezintă geometric această stare; și acest centru, care este în mod propriu „Invariabilul Mijloc” (*Choung-young*), e chiar prin aceasta punctul unic în care se operează, în această stare, unirea influențelor cerești și a influențelor pământești, fiind în același timp singurul din care este posibilă o comunicare directă cu celelalte stări de existență, aceasta trebuind în mod necesar să se efectueze conform axei însăși. Or, în ceea ce privește starea noastră, centrul este „locul” normal al omului, ceea ce revine la a spune că „omul veritabil” este identificat cu acest centru; așadar în el și doar prin el are loc, pentru această stare, unirea Cerului cu Pământul, de aceea tot ceea ce se manifestă în ea provine și depinde în întregime de el, neexistând într-un fel decât ca o proiecție exterioară și parțială a propriilor lui posibilități. De asemenea, propria sa „acțiune de prezență”.

Notă:

5 Despre semnificația acestei axe verticale, cf. *Simbolismul Crucii*, cap. XXIII.

menține și conservă existența acestei lumi⁶, deoarece el îi este centru, în lipsa căruia nimic n-ar putea avea o existență efectivă; aceasta este, în fond, rațiunea de a fi a riturilor care, în toate tradițiile, afirmă sub o formă sensibilă intervenția omului pentru menținerea ordinii cosmice, rituri ce nu sunt în definitiv decât expresii mai mult sau mai puțin particulare ale funcțiunii de „mediere” ce îi aparține în mod esențial⁷.

Numeroase sunt simbolurile tradiționale ce reprezintă Omul, ca termen de mijloc al Marii Triade, situat între Cer și Pământ și îndeplinindu-și astfel rolul de „mediator”; și, înainte de toate, va trebui să remarcăm pe acest subiect că aceasta este semnificația generală a trigramelor din *Yi Jing*, ale căror trei linii corespund respectiv celor trei termeni ai Marii Triade: linia superioară reprezintă Cerul, linia mediană Omul, iar cea inferioară Pământul; vom reveni de altfel asupra acestora puțin mai încolo. În hexagrame, cele două trigrame

suprapuse corespund de asemenea în întregime Cerului și respectiv Pământului. În această privință, se impune o apropiere de una dintre semnificațiile „peceții lui Solomon”, care de altfel este formată tot

Notă:

6 în esoterismul islamic, se spune despre o asemenea ființă că „susține lumea doar prin respirația sa”.

7 Spunem „expresii” în măsura în care aceste rituri reprezintă simbolic funcțiunea în discuție; însă trebuie înțeles bine că, în același timp, prin efectuarea aceluiași rituri, omul își îndeplinește efectiv și conștient această funcțiune; aceasta este o consecință imediată a eficacității inerentă riturilor, despre care am dat suficiente explicații altundeva pentru a mai fi nevoie să insistăm asupra ei (vezi *Aperçus sur l'Initiation*).

din șase linii, deși dispuse într-un mod diferit: în acest caz, triumghiul drept este natura cerească și triumghiul inversat natura terestră, ansamblul lor simbolizând „Omul Universal” care, unind în el cele două naturi, este chiar prin aceasta „mediatorul” prin excelență⁸.

Un alt simbol extrem-oriental destul de cunoscut în general este cel al broaștei țestoase, așezată între cele două părți superioară și inferioară ale carapacei sale la fel ca Omul între Cer și Pământ; și, în această reprezentare, însăși forma acestor două părți nu este mai puțin semnificativă decât situarea lor: partea superioară, care „acoperă” animalul, corespunde Cerului și prin forma sa rotunjită, și la fel, partea inferioară, care îl „suportă”, corespunde Pământului prin forma sa plată⁹. Carapacea întreagă este așadar o imagine a Universului¹⁰, și între cele două părți ale sale, broasca însăși reprezintă firește termenul median al Marii Triade, adică Omul; în plus, retragerea sa în interiorul carapacei

Notă:

8 în termeni creștini, aceasta este unirea naturii divine cu natura umană în Hristos, care are efectiv acest caracter de „mediator” prin excelență (cf. *Simbolismul Crucii*, cap. XXVIII).

— Concepția „Omului Universal” extinde la întreaga manifestare, prin transpoziție analogică, rolul pe care „omul veritabil” îl exercită în fapt doar în raport cu o stare particulară de existență.

9 Suprafața plană, ca atare, este în mod natural în raport direct cu linia dreaptă, element al pătratului, ambele putându-se defini deopotrivă, într-un mod negativ, prin absența curburii.

10 De aceea, se spune, diagrama numită *Lo-cou* i-a fost prezentată lui Yu cel Mare de către o broască țestoasă; de aici derivă și folosirea broaștei țestoase în anumite aplicații speciale ale științelor tradiționale, în special în ordinul „divinatoriu”.

simbolizează concentrarea în „starea primordială”, care este starea „omului veritabil”; și această concentrare este de altfel realizarea plenitudinii posibilităților umane, deoarece, deși centrul nu este aparent decât un punct fără întindere, totuși acest punct, în mod principal, conține în realitate toate lucrurile¹¹, și tocmai de aceea „omul veritabil” conține în el însuși tot ceea ce este manifestat în starea de existență cu al cărei centru este identificat.

Printr-un simbolism similar celui al broaștei țestoase, așa cum am indicat în trecere altundeva¹², veșmântul vechilor prinți, în China, trebuia să aibă o formă rotundă în partea de sus (adică la guler) și pătrată în partea de jos, aceste forme fiind cele ce reprezintă respectiv Cerul și Pământul; și putem nota de pe acum că acest simbol prezintă un raport particular cu cel care (vom reveni puțin mai încolo asupra lui) situează Omul între echer și compas, deoarece acestea sunt instrumentele ce servesc respectiv la trasarea pătratului și a cercului. În afară de asta, se observă în această așezare a veșmântului, că omul-tip, reprezentat de suveran, pentru a uni efectiv Cerul și Pământul, era figurat ca atingând Cerul cu capul său, pe când picioarele se sprijineau pe Pământ; vom regăsi această considerație imediat într-un mod și mai precis. Să adăugăm că, dacă veșmântul prințului sau al suveranului avea astfel o semnificație simbolică, lucrurile stăteau la fel pentru toate acțiunile vieții sale, care

Notă:

11 Despre raporturile punctului cu întinderea, cf. *Simbolismul Crucii*, cap. XVI și XXIX.

12 *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. XX.

erau riguros reglate conform riturilor, ceea ce făcea din el,

precum am spus, reprezentarea omului-tip în toate circumstanțele; de altfel, la origine, el trebuia să fie efectiv un „om veritabil”, și chiar dacă n-a mai putut să fie mereu la fel mai târziu, datorită condițiilor degenerării spirituale crescânde a umanității, a continuat invariabil, în exercitarea funcțiunii sale și independent de ceea ce putea fi în el însuși, să-l „încarneze” într-un fel pe „omul veritabil” și să-i țină în mod ritual locul, cu atât mai mult cu cât, cum se va vedea și mai clar în continuare, funcțiunea sa era în mod esențial cea de „mediator”¹³.

Un exemplu caracteristic al acestor acțiuni rituale este mersul în cerc al împăratului în *Ming-tang*; pentru că vom reveni asupra acestuia mai încolo cu unele dezvoltări, vom spune deocamdată că acest *Ming-tang* era ca o imagine a Universului¹⁴ concentrată oarecum într-un loc ce reprezenta „Invariabilul Mijloc” (și chiar faptul că împăratul locuia în acest loc făcea din el reprezentarea „omului veritabil”); și el era așa deopotrivă sub dublul raport al spațiului și al timpului, căci simbolismul spațial al punctelor cardinale era pus aici în raport direct cu simbolismul temporal al anotimpurilor în

Notă:

13 Am insistat deja în alte ocazii asupra distincției ce trebuie făcută, într-un mod general, între o funcțiune tradițională și ființa ce o îndeplinea, ceea ce este propriu-zis legat de prima fiind independent de ceea ce valora a doua în ea însăși și ca individ (vezi în special *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLV).

14 Ca și broasca țestoasă de simbolismul căreia era legat, așa cum vom vedea, prin figurarea lui *Lo-chou* căruia i-a dat planul.

parcursul ciclului anual. Or, acoperișul acestui edificiu avea o formă rotundă, pe când baza sa avea o formă pătrată sau rectangulară; între acest acoperiș și această bază, care amintesc de părțile superioară și inferioară ale carapacei broaștei țestoase, împăratul reprezenta așadar Omul între Cer și Pământ. Această dispunere constituie de altfel un tip arhitectural ce se regăsește într-un mod foarte general, cu aceeași valoare simbolică, în multe forme tradiționale; așa sunt de pildă *știipa* buddhistă sau *qubbah* islamică, și multe altele, cum vom avea poate ocazia să arătăm mai pe larg în alt studiu, căci acest subiect are o mare importanță în ceea ce privește sensul propriu-zis inițiativ al simbolismului constructiv.

Vom cita încă un simbol echivalent celui la care ne raportăm acum: cel al suveranului în carul său; într-adevăr, acesta era construit după același „model cosmic” al edificiilor tradiționale de felul *Ming-tang-xAm*, cu un acoperiș circular reprezentând Cerul și o podea pătrată reprezentând Pământul. Trebuie adăugat că acest acoperiș și această podea erau legate printr-un stâlp, simbol axial¹⁵, din care o mică parte depășea chiar acoperișul ¹⁶, ca pentru a

Notă:

15 Această axă nu este întotdeauna reprezentată vizibil în edificiile tradiționale menționate, dar, fie că era reprezentată fie că nu, ea nu juca mai puțin un rol capital în construirea lor, care se ordona integral într-un fel în raport cu ea.

16 Acest detaliu, ce se regăsește în alte cazuri și mai ales în cel al *știipa*, are o importanță mult mai mare decât s-ar putea crede la prima vedere, deoarece, din punct de vedere inițiat, el se raportează la reprezentarea simbolică a „ieșirii din Cosmos”.

marca faptul că „vârful Cerului” este în realitate dincolo de Cerul însuși; și acest stâlp era considerat ca măsurând în mod simbolic înălțimea omului-tip căruia îi era asimilat suveranul, înălțime dată de proporțiile numerice ce variaua de altfel după condițiile ciclice ale epocii. Astfel, omul se identifica cu „Axa Lumii” pentru a putea uni efectiv Cerul și Pământul; trebuie spus de altfel că această identificare cu axa, dacă este privită ca efectivă în mod deplin, aparține în mod mai propriu „omului transcendent”, pe când „omul veritabil” nu se identifică efectiv decât cu un punct al axei, care este centrul stării sale, și în mod virtual prin aceasta cu axa însăși; însă această chestiune a raporturilor între „omului transcendent” și „omul veritabil” necesită și alte dezvoltări ce își vor găsi locul în continuarea acestui studiu.

CAPITOLUL XV

Între echer și compas

Un punct ce prilejuiește o apropiere remarcabilă între tradiția extrem-orientală și tradițiile inițiatice occidentale este cel privitor la simbolismul compasului și echerului: acestea, cum am indicat deja, corespund în mod evident cercului și pătratului¹, adică figurilor geometrice ce reprezintă respectiv Cerul și Pământul². În simbolismul masonic, în conformitate cu această corespondență, compasul este în

mod normal situat sus și echerul josă; între cele două este figurată în general Steaua strălucitoare, care este un simbol al Omului4, mai precis al

Notă:

1 Vom remarca faptul că, în engleză, același cuvânt *square* desemnează deopotrivă echerul și pătratul; în chineză la fel, cuvântul *fang* are ambele semnificații.

2 Modul în care compasul și echerul sunt dispuse unul în raport cu celălalt, în cele trei grade ale *Craft Masonry*, arată influențele cerești dominate la început de influențele terestre, apoi eliberându-se treptat de ele și sfârșind prin a le domina la rândul lor.

3 Când această poziție este inversată, simbolul dobândește o semnificație particulară ce trebuie apropiată de inversarea simbolului alchimic al Sulfurului pentru a reprezenta realizarea „Marii Opere”, ca în simbolismul cărții a 12-a a Taratului.

4 Steaua strălucitoare este o stea cu cinci brațe, 5 fiind numărul „microcosmosului”; această asimilare este de altfel indicată în mod expres în cazul în care figura omului este reprezentată în stea (capul, brațele și picioarele identificându-se cu cele cinci brațe), precum se observă în special în pentagrama lui Agrippa.

„Omului regenerat” 5, și care completează astfel reprezentarea Marii Triade. În plus, se spune că un „maestru mason se regăsește întotdeauna între echer și compas”, adică în „locul” în care se înscrie Steaua strălucitoare, și care este propriu-zis „Invariabilul Mijloc” 6; maestrul este așadar asimilat prin aceasta cu „omul veritabil”, situat între Pământ și Cer și exercitând funcțiunea de „mediator”; și acest lucru este cu atât mai exact cu cât, simbolic și „virtual” cel puțin, dacă nu efectiv, gradul de maestru reprezintă parcurgerea „micilor mistere”, a căror încheiere este starea de „om veritabil” 7; se observă că avem aici un simbolism riguros echivalent celui întâlnit înainte, sub diferite forme, în tradiția extrem-orientală.

Notă:

5 Conform unui vechi ritual, „Steaua strălucitoare este simbolul

masonului (s-ar putea spune în mod mai general al inițiatului) ce își răspândește lumina în mijlocul tenebrelor (lumea profană)".

— Există aici o aluzie evidentă la aceste cuvinte din Evanghelia lui Ioan (1, 5): „*Et Lux în tenebris lucet, et tenebrae cam non comprehenderunt*".

6 Nu fără motiv, așadar, Loja maeștrilor este numit „Camera Mijlocului”.

7 în raport cu această formulă masonică pe care am citat-o, se poate remarca faptul că expresia chineză „sub Cer” (*Tien-hia*), pe care am menționat-o deja și care desemnează ansamblul Cosmosului, este susceptibilă să ia, din punctul de vedere propriu-zis inițiativ, un sens particular, ce corespunde „Templului Sfântului Duh, care este peste tot”, și unde se întâlnesc Roza Crucea, ce sunt la fel „oameni veritabili”, (cf. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXXVII și XXXVIII).

— Vom reaminti de asemenea în această privință că „Cerul acoperă”, și că tocmai lucrările masonice trebuie să se efectueze „sub acoperire”, Loja fiind de altfel o imagine a Cosmosului (cf. *Regele Lumii*, cap. VII).

În legătură cu ceea ce am spus despre caracterul gradului de maestru, vom face în trecere o remarcă: acest caracter, aparținând ultimului grad din masoneria propriu-zisă, este în acord cu faptul că, așa cum am indicat altundeva⁸, inițierile în meserii și cele derivate din ele se raportau în mod propriu la „micile mistere”. Trebuie de altfel adăugat că, în ceea ce se cheamă „grade înalte”, formate din elemente de proveniență destul de diversă, există anumite referințe la *” marile mistere”, dintre care cel puțin una este direct legată de vechea masonerie operativă, fapt ce arată că aceasta deschidea cel puțin unele perspective dincolo de încheierea „micilor mistere”: ne referim la distincția ce se face, în masoneria anglo-saxonă, între *Square Masonry* și *Arch Masonry*. Într-adevăr, în trecerea „*from square to arch*” sau, cum se spunea într-un mod echivalent în masoneria franceză a secolului XVIII, „de la triumphi la cerc” 9, se regăsește opoziția între figurile pătrate (sau mai general rectilinii) și figurile circulare, ca și corespondente respectiv ale Pământului și Cerului; nu poate fi așadar vorba aici decât despre o trecere de la starea umană, reprezentată prin Pământ, la stările supraumane, reprezentate prin Cer (sau Ceruri) 10,

adică

Notă:

8 *Apergus sur l'Initiation*, cap. XXXIX.

9 Triunghiul ține aici locul pătratului, fiind ca și el o figură rectilinie, acest lucru neschimbând cu nimic simbolismul în discuție.

10 La rigoare, nu e vorba aici de termenii desemnați astfel în Marea Triadă, ci de ceva care le corespunde la un anumit nivel și care este cuprins în interiorul Universului manifestat, ca în cazul *Tribhuvana-ei*, însă cu diferența că Pământul, în măsura în care reprezintă starea umană în integralitatea sa, trebuie să fie privit drept conținătorul deopotrivă al Pământului și Văzduhului sau „regiunii intermediare” din *Tribhuvana*.

despre o trecere din domeniul „micilor mistere” în cel al „marilor mistere” 11. Pentru a reveni la apropierea semnalată mai întâi, trebuie să mai spunem că, în tradiția extrem-orientală, compasul și echerul nu sunt doar presupuse implicit ca servind la trasarea cercului și a pătratului, ci apar ele însele în mod expres în anumite cazuri, în special ca atribute ale lui Fohi și respectiv Niu-kua, precum am semnalat deja cu altă ocazie¹²; însă nu am ținut seama atunci de o particularitate ce poate părea la prima vedere o anomalie în această privință, și pe care ne rămâne s-o explicăm acum. Într-adevăr, compasul, simbol „ceresc”, deci *yang* sau masculin, îi aparține în mod propriu lui Fohi, iar echerul, simbol „terestru”, așadar *yin* sau feminin, lui Niu-kua; dar, când sunt reprezentați împreună și uniți prin cozile lor de șarpe (corespunzând astfel celor doi șerpi ai cadu-ceului), dimpotrivă, echerul este purtat de Fohi și compasul de Niu-kua¹³.

Notă:

11 Bolta cerească este adevărată „boltă a perfecțiunii” la care se face aluzie în anumite grade ale masoneriei scoțiene; sperăm de altfel să putem dezvolta într-un alt studiu considerațiile despre simbolismul arhitectural ce se raportează la această chestiune.

12 *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. XX.

13 Dimpotrivă, o asemenea inversiune a atributelor nu există în figurarea *Rebis-ului* hermetic, în care compasul este ținut de jumătatea masculină, asociată Soarelui, iar echerul de jumătatea feminină, asociată Lunii.

— Cu privire la corespondențele Soarelui și Lunii, ne putem întoarce aici la ceea ce am spus într-o notă precedentă în legătură cu numerele 10 și 12, de asemenea, pe de altă parte, la aceste cuvinte ale *Tablei de Smarald*: „Soarele este tatăl său, Luna îi este mamă”, care se raportează tocmai la *Rebis* sau la „Androgin”, acesta fiind „lucrul unic” în care sunt reunite „virtuțile Cerului și ale Pământului” (unic într-adevăr în esența sa, deși dublu, *res bina*, cât privește aspectele sale exterioare, la fel ca forța cosmică despre care am vorbit mai sus și care amintește în mod simbolic cozile de șerpi din reprezentarea lui Fohi și Niu-kua).

Acest lucru se explică în realitate printr-un schimb comparabil celui despre care a fost vorba mai sus legat de numerele „cerești” și „terestre”, schimb ce poate fi calificat în asemenea caz, într-un mod foarte potrivit, drept „hierogamic” 14; altfel nu se vede cum, fără un asemenea schimb, compasul ar putea să-i aparțină lui Niu-kua, cu atât mai mult cu cât acțiunile ce-i sunt atribuite o reprezintă ca exercitând în special funcțiunea de a asigura stabilitatea lumii¹⁵, funcțiune ce se raportează mai mult la partea „substanțială” a manifestării, și cu cât stabilitatea este exprimată în simbolismul geometric prin forma cubică¹⁶. Dimpotrivă, într-un anumit sens, echerul

Notă:

14 M. Granet recunoaște în mod expres acest schimb pentru compas și echer (*La Pensie chinoise*, p. 363) la fel ca pentru numerele impare și pare; prin asta ar fi trebuit să evite supărătoarea eroare de a califica drept „emblemă feminină” compasul, cum a făcut în altă parte (nota de la pagina 267).

15 Vezi *Domnia cantității și semnele timpului*, cap. XXV.

16 De inversarea atributelor între Fohi și Niu-kua, se poate apropia faptul că, în lamele 3 și 4 ale Tarotului, împărătesei îi este atribuit un simbolism ceresc (stele) și împăratului un simbolism pământesc (piatra cubică); în plus, numeric și prin rangul acestor două

lame, împărâteasa se află în corespondență cu 3, număr impar, iar împăratul cu 4, număr par, ceea ce reproduce din nou aceeași inversare.

apartine lui Fohi ca „Domn al Pământului”, servindu-i la măsurarea sa¹⁷, el corespunzând sub acest aspect, în simbolismul masonic, „Venerabilului maestru ce guvernează prin echer” (*the Worshipful Master zhao rules by the square*)¹⁸; însă lucrurile stau așa deoarece acesta este *yin-yang* în el însuși, și nu doar în relația sa cu Niu-kua, fiind reintegrat în starea și natura „omului primordial”. Sub acest nou raport, echerul însuși dobândește o altă semnificație, pentru că, fiind format din două brațe rectangulare, poate fi privit în acest caz ca unirea orizontalei cu verticala, care corespund, precum am văzut înainte, într-unul din sensurile lor, respectiv Pământului și Cerului, sau lui *yin* și *yang* în toate aplicațiile lor; de altfel, și în simbolismul masonic echerul Venerabilului este considerat într-adevăr ca fiind unirea sau sinteza nivelei și perpendicularei¹⁹.

Notă:

17 Vom reveni puțin mai încolo la această măsurare a Pământului, în legătură cu dispunerea *Ming-tang-ului*.

18 Imperiul organizat și condus de Fohi și succesorii săi erau constituit în așa fel încât să fie, ca și Loja în masonerie, o imagine a Cosmosului în ansamblul său.

19 Nivela și perpendicularea sunt atributele respective ale celor doi Supraveghetori (*Wardens*), fiind puse prin aceasta în relație directă cu cei doi termeni ai complementarismului reprezentat de cele două coloane ale Templului lui Solomon.

— Se cuvine să mai remarcăm că, în timp ce echerul lui Fohi pare a fi cu brațe egale, cel al Venerabilului trebuie dimpotrivă să aibă fără excepție brațe inegale; această diferență poate corespunde, la modul general, celei dintre forma pătratului și a unui dreptunghi mai mult sau mai puțin alungit; însă, în afară de asta, inegalitatea brațelor echerului se referă mai precis la un „secret” al masoneriei operative privind formarea triunghiului dreptunghic ale cărui laturi sunt proporționale respectiv numerelor 3, 4 și 5, triunghi al cărui simbolism îl vom regăsi de altfel în continuarea acestui studiu.

Vom adăuga o ultimă remarcă în privința figurării lui Fohi și Niu-kua: primul este situat la stânga și a doua la dreapta²⁰, ceea ce corespunde mai mult preeminenței atribuite de obicei stângii asupra drepte de tradiția extrem-orientală, pe care am explicat-o mai sus²¹. În același timp, Fohi ține echerul în mâna stângă, iar Niu-kua ține compasul în mâna dreaptă; aici, datorită semnificației compasului și a echerului, trebuie să amintim aceste cuvinte la care ne-am referit deja:

„Calea Cerului preferă dreapta, Calea Pământului preferă stânga” ²².

Se observă deci foarte clar, într-un exemplu ca acesta, că simbolismul tradițional este întotdeauna perfect coerent, dar și că nu trebuie să se recurgă în ce-l privește la nicio „sistemizare” mai mult sau mai puțin limitativă, deoarece el trebuie să răspundă la multitudinea punctelor de vedere sub care pot fi considerate lucrurile, deschizând prin aceasta posibilități de concepție cu adevărat nelimitate.

Notă:

²⁰ În acest caz, e vorba firește de dreapta și stânga personajelor înseși și nu de ale spectatorului.

²¹ Dimpotrivă, în figura *Rebis-uhii*, jumătatea masculină este la dreapta și jumătatea feminină la stânga; această figură nu are de altfel decât două mâini, dreapta ținând compasul și stânga echerul.

²² *Cheou-li*.

CAPITOLUL XVI

„Ming-Tang

Spre sfârșitul celui de-al treilea mileniu înaintea erei creștine, China era împărțită în nouă provincii¹, conform dispunerii geometrice figurată alături (fig. 16): una în centru, opt în cele patru puncte cardinale și în cele patru puncte intermediare. Această împărțire este atribuită lui Yu cel Mare (*Ta-Yu*) ², care, se spune, a străbătut lumea pentru „a măsura Pământul”; și, această măsurare efectuându-se conform formei pătratului, se observă aici folosirea echerului atribuită împăratului ca „Domn al Pământului” ³.

Notă:

1 Teritoriul Chinei pare să fi fost cuprins atunci între Fluviul Galben și Fluviul Albastru.

2 E cel puțin curios de constatat asemănarea deosebită ce există între numele și epitetul lui Yu cel Mare și cele ale lui *Hu Gadam* din tradiția celtică; oare să concluzionăm că avem aici „localizări” ulterioare și particularizate ale aceluiași „prototip” ce urca mult mai departe în timp, poate până la Tradiția primordială însăși? Această apropiere nu este de altfel mai extraordinară decât cea la care ne-am referit altundeva în legătură cu „insula celor patru Maeștri” vizitată de împăratul Yao, al cărui ministru a fost mai întâi tocmai Yu cel Mare(*Regele Lumii*, cap. IX).

3 Așa cum am spus, acest echer este cu brațe egale, deoarece forma Imperiului și cea a diviziunilor sale erau considerate ca pătrate perfecte.

Împărțirea în nouă i-a fost inspirată de diagrama numită *Lo-chou* sau „Scrierea Lacului” care, conform „legendei”, i-ar fi fost adusă de o broască țestoasă⁴ și în care primele nouă numere sunt dispuse astfel încât formează ceea ce se numește un „pătrat magic” 5; astfel, această împărțire făcea din Imperiu o imagine a Universului.

4	9	2
3	5	7
8	1	6

Fig. 16
Notă:

4 Cealaltă diagramă tradițională, numită *Ho-tou* sau „Tabloul Fluviului”, și în care numerele sunt dispuse „în cruce”, este raportată la Fohi și la dragon, la fel cum *Lo-chou* este raportată la Yu cel Mare și la broasca țestoasă.

5 Suntem obligați să păstrăm această denumire pentru că nu avem la dispoziție alta mai bună, însă ea are inconvenientul de a nu arăta decât o utilizare foarte specială (în legătură cu fabricarea talismanelor) a pătratelor numerice de acest gen, a căror proprietate esențială este că numerele conținute în toate liniile verticale și orizontale, la fel în cele două diagonale, dau întotdeauna aceeași sumă; în cazul considerat aici, această sumă este egală cu 15.

În acest „pătrat magic” 6, centrul este ocupat de numărul 5, care este la rândul său „mijlocul” primelor nouă numere⁷, fiind efectiv, precum s-a văzut mai sus, numărul „central” al Pământului, la fel cum 6 este numărul „central” al Cerului⁸; provincia centrală, care corespundea acestui număr și în care locuia împăratul, era numită „Regatul de Mijloc” (*Choung-kuo*)⁹, și de aici această denumire ar fi fost apoi extinsă la întreaga Chină. La drept vorbind, poate exista o oarecare îndoială asupra acestui ultim punct, deoarece, la fel cum „Regatul de Mijloc” ocupa în Imperiu o poziție centrală, Imperiul însuși, în ansamblul său, putea fi conceput de la început ca ocupând în lume o poziție asemănătoare; și aceasta pare mai mult să

Notă:

6 Dacă în loc de numere se așază simbolul *yin-yang* (fig. 9) în centru și cele opt *kua* sau trigrame în celelalte regiuni, avem sub o formă pătrată sau „terestră” echivalentul tabloului de formă circulară sau „cerească” în care *kua* sunt aranjate de obicei, fie conform dispoziției „Cerului anterior” (*Sien-tier*), atribuită lui Fohi, fie după cea a „Cerului posterior” (*Keou-tien*), atribuită lui Wen-wang.

7 Înmulțirea lui 5 cu 9 dă 45, care este suma ansamblului celor nouă numere conținute în pătrat, 5 fiind „mijlocul”.

8 Amintim în această privință că $5 + 6 = 11$ exprimă „unirea centrală a Cerului cu Pământul”. – în pătrat, cuplurile de numere opuse au toate ca sumă $10 = 5 \times 2$. E momentul să mai remarcăm faptul că

numerele impare sau *yang* sunt așezate în mijlocul laturilor (puncte cardinale), formând o cruce (aspect dinamic), iar numerele pare sau *yin* sunt situate în unghiuri (puncte intermediare), delimitând pătratul însuși (aspect static).

9 Cf. regatul *Mide* sau de „Mijloc” în vechea Irlandă; însă acesta era împrejmuit doar de patru alte regate care corespundeau celor patru puncte cardinale (*Regele Lumii*, cap. IX).

rezulte din faptul că el era astfel constituit încât să formeze, cum am spus mai înainte, o imagine a Universului.

Într-adevăr, semnificația fundamentală a acestui fapt este că totul e conținut în realitate în centru, așa încât trebuie să se regăsească în el, într-un anumit mod și în „arhetip”, dacă se poate spune astfel, tot ceea ce se află în ansamblul Universului; am putea avea în acest fel, la o scară din ce în ce mai redusă, o serie de imagini asemănătoare¹⁰ dispuse concentric și ducând în final la punctul central însuși în care locuia împăratul 11, acesta, cum am spus înainte, ocupând locul „omului veritabil” și realizându-i funcțiunea ca „mediator” între Cer și Pământ¹². Nu trebuie de altfel să ne mire această situație „centrală” atribuită Imperiului chinez în raport cu întreaga lume; în fapt, a fost întotdeauna la fel pentru orice regiune în care era stabilit centrul unei tradiții. Acest centru, într-adevăr, era o emanație sau un reflex al centrului spiritual suprem, adică al Tradiției primordiale din care

Notă:

10 Acest cuvânt trebuie luat aici exact în sensul pe care îl are în geometrie termenul de „figuri asemănătoare”.

11 Acest punct nu era tocmai *centrum în trigono centri*, conform unei formule cunoscută în inițierile occidentale, ci, într-un mod echivalent, *centrum în quadrato centri*.

12 Se pot găsi alte exemple tradiționale ale unei asemenea „concentrări” în grade succesive, și am dat altundeva unul ce aparține Kabbalei ebraice: „Tabernacolul Sfințeniei lui *lehovah*, lăcașul *Shekinei*, este Sfânta Sfintelor, adică inima Templului, care este la rândul său centrul Sionului (Ierusalim), la fel cum sfântul Sion este centrul Pământului lui Israel și Pământul lui Israel este centrul lumii” (cf.

Regele Lumii, cap. VI).

derivă toate formele tradiționale regulate prin adaptare la circumstanțe particulare de timp și de loc, prin urmare el constituia o imagine a acestui centru suprem cu care se identifica într-un fel în mod virtual¹³. De aceea, regiunea ce posedă un asemenea centru spiritual, oricare ar fi fost ea, era chiar prin aceasta un „Pământ Sfânt” și, ca atare, era desemnată simbolic prin denumiri precum „Centrul Lumii” sau „Inima Lumii”, cum într-adevăr era pentru cei ce aparțineau tradiției al cărei sediu îl constituia ea, și care puteau să comunice cu centrul spiritual suprem prin centrul secundar ce corespundea acestei tradiții¹⁴. Locul în care era stabilit acest centru era destinat să fie, după limbajul Cabalei ebraice, cel al manifestării *Shekinei* sau a „prezenței divine” ¹⁵, adică, în termeni extrem-orientali, punctul în care se reflectă în mod direct „Activitatea Cerului”, și care este propriu-zis, cum am văzut, „Invariabilul Mijloc”, determinat prin întâlnirea „Axei Lumii” cu domeniul posibilităților

Notă:

13 Vezi *Regele Lumii* și *Apergus sur l'Initiation*, cap. X.

14 Am dat mai înainte un exemplu al unei astfel de identificări cu „Centrul Lumii” legat de Pământul lui Israel; se mai poate cita, printre altele, exemplul vechiului Egipt: după Plutarh, „egiptenii își numeau ținutul *Chemia* (*Kemi* sau „pământul negru, de unde vine cuvântul „alchimie”), și îl comparau cu o inimă” (*Isis et Osiris*, 33; trad. de Mario Meunier, p. 116); această comparație, oricare ar fi rațiunile geografice sau de altă natură ce i-au putut fi atribuite în mod exoteric, nu se justifică în realitate decât printr-o asimilare cu adevărata „Inimă a Lumii”.

15 Vezi *Regele Lumii*, cap. III, și *Symbolismul Crucii*, cap. VII.

— Acest loc era templul din Ierusalim pentru tradiția ebraică, de aceea Tabernacolul sau Sfânta Sfintelor era numit *mishkan* sau „lăcașul divin”; numai Marele preot putea intra aici pentru a îndeplini, ca și împăratul în China, funcțiunea de „mediator”.

umane¹⁶; și e important de notat în această privință în special că *Shekinah* era întotdeauna reprezentată ca „Lumină”, la fel cum „Axa Lumii” era asimilată simbolic, precum am arătat deja, cu o „rază

luminoasă”.

Am spus mai înainte că Imperiul chinez reprezentând în ansamblul său, prin modul în care era constituit și împărțit, o imagine a Universului, trebuia să se regăsească o imagine asemănătoare în locul central care era locuința împăratului, și lucrurile stăteau efectiv așa: aceasta era *Ming-tang*, pe care sinologii, nevăzând decât caracterul său exterior, au numit-o „Casa Calendarului”, dar a cărei denumire, în realitate, însemna literalmente „Templul Luminii”, ceea ce se leagă imediat de ultima remarcă pe care am făcut-o¹⁷. Caracterul

Notă:

16 Determinarea unui loc susceptibil să corespundă efectiv acestui „Invariabil Mijloc” revenea în mod esențial științei tradiționale pe care am desemnat-o deja în alte ocazii sub numele de „geografie sacră”.

17 E momentul să apropiem sensul acestei denumiri a *Ming-Tang*-ului de semnificația identică inclusă în cuvântul „Lojă”, așa cum am indicat în altă parte (*Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVI), de unde expresia masonică de „loc foarte luminat și foarte ordonat” (cf. *Regele Lumii*, cap. III). De altfel, *Ming-Tang*-ul și Loja sunt deopotrivă imagini ale Cosmosului (*Loka*, în sensul etimologic al acestui termen sanscrit), considerat ca domeniul sau „câmpul” manifestării Luminii (*Domnia cantităților și semnele vremurilor*, cap. III).

— Mai trebuie adăugat aici că *Ming-Tang*-ul este figurat în locurile de inițiere ale organizației *Tien-ți-houei* (cf. B. Favre, *Les Sociétés secrètes en Chine*, pp. 138 – 139 și 170); una dintre principalele devize ale acesteia este: „Distruge întinericul (*tsing*), restaurează lumina (*ming*)”, la fel cum maeștrii masoni trebuie să „răspândească lumina și să adune ceea ce este împrăștiat”; aplicația făcută în timpurile moderne dinastiilor *Ming* și *Tsing*, prin „homofonie”, nu reprezintă decât un scop contingent și temporar fixat anumitor „emanații” exterioare ale acestei organizații, care lucrează în domeniul activităților sociale și chiar politice.

ming este compus din două caractere ce reprezintă Soarele și Luna; el exprimă astfel lumina în manifestarea sa totală, sub cele două modalități ale sale directă și reflectată deopotrivă, deoarece, deși lumina în ea însăși este în mod esențial *yang*, ea poate îmbrăca pentru

a se manifesta, ca toate lucrurile, două aspecte complementare ce sunt *yang* și *yin* unul în raport cu celălalt, corespunzând respectiv Soarelui și Lunii¹⁸, pentru că, în domeniul manifestării, *yang* nu este niciodată fără *yin*, nici *yin* fără *yang* ¹⁹.

Planul *Ming-tang-ului* era conform celui dat mai sus pentru împărțirea Imperiului (fig. 16), în

Notă:

18 în tradiția hindusă, Soarele și Luna sunt cei doi ochi ai lui *Vaisvânara*, aflați respectiv în relație cu cei doi curenți subtili din dreapta și stânga, așadar cu cele două aspecte *yang* și *yin* ale forței cosmice despre care am vorbit mai sus (cf. *Omul și devenirea sa după Vedănta*, cap. XIII și XXI); tradiția extrem-orientală îi desemnează și ca „ochiul zilei” și „ochiul nopții”, și abia dacă mai e nevoie să remarcăm că ziua este *yang* și noaptea *yin*.

19 Am explicat deja în altă parte semnificația în mod propriu inițiativă a „Luminii” (*Aperçus sur l'Initiation*, în special cap. IV, XLVI și XLVII); în legătură cu Lumina și manifestarea sa „centrală”, vom mai aminti aici ceea ce am arătat mai sus cu privire la simbolismul Stelei strălucitoare, care reprezintă omul regenerat locuind în „Mijloc” și fiind situat între echer și compas care, precum baza și acoperișul *Ming-tang-ului*, corespund respectiv Pământului și Cerului.

sensul că cuprindea nouă săli dispuse exact ca și cele nouă provincii; doar că, *Ming-tang-ul* și sălile sale, în loc să fie în formă de pătrate perfecte, erau în formă de dreptunghiuri mai mult sau mai puțin alungite, raportul laturilor acestora variind după diferitele dinastii, precum măsura înălțimii stâlpului din carul despre care am vorbit înainte, datorită diferenței între perioadele ciclice cu care erau puse în corespondență aceste dinastii; nu vom intra aici în detalii pe acest subiect, căci acum ne interesează doar principiul²⁰.

Ming-tang-vi avea douăsprezece deschideri spre exterior, trei pe fiecare din cele patru laturi ale sale, astfel încât, în timp ce sălile din mijlocul laturilor nu aveau decât o singură deschidere, cele din colț aveau câte două fiecare; și aceste douăsprezece deschideri corespundeau celor douăsprezece luni ale anului: cele dinspre fațada orientală la trei luni de primăvară, cele dinspre fațada meridională la trei luni de vară, cele dinspre fațada occidentală la trei luni de toamnă,

iar cele dinspre fațada septentrională la trei luni de iarnă. Aceste douăsprezece deschideri formau deci un Zodiac²¹; ele corespundeau astfel în mod exact celor douăsprezece porți ale „Ierusalimului Ceresc” așa cum

Notă:

20 Pentru aceste detalii, vezi M. Granet, *La Pensie chinoise*, pp. 250 – 275.

— Delimitarea rituală a unei arii precum cea a Ming-tang-ului constituia propriu-zis determinarea unui *templum* în sensul original și etimologic al acestui cuvânt (cf. *Apergus sur l'Initiation*, cap. XVII).

21 Această așezare în careu reprezenta, la drept vorbind, o proiecție terestră a Zodiacului ceresc dispus în mod circular.

este descris în Apocalipsă²², care este și el „Centrul Lumii” și o imagine a Universului sub dublul raport spațial și temporal²³.

Împăratul efectua în *Ming-tang*, în cursul ciclului anual, o rotire în sensul „solar” (vezi fig. 14), situându-se succesiv în douăsprezece locuri corespunzând celor douăsprezece deschideri, de unde promulga legile (*yue-ling*) potrivite celor douăsprezece luni; el se identifica astfel succesiv cu cei „doisprezece sori”, care sunt cei doisprezece *aditya* ai tradiției hinduse, de asemenea cele „douăsprezece fructe ale Arborele Vieții” din simbolismul apocaliptic²⁴. Acest mers în cerc era urmat întotdeauna de o întoarcere la centru, ce marca mijlocul anului²⁵, la fel cum, atunci când vizita Imperiul, el parcurgea provinciile într-o ordine corespondentă și revenea apoi la locuința sa centrală, și la fel cum

Notă:

22 *Ei. Regele Lumii*, cap. XI, și *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. XX.

— Planul „Ierusalimului ceresc” este de asemenea pătrat.

23 De altfel, la sfârșitul ciclului, timpul este „schimbat în spațiu”, astfel încât toate fazele sale trebuie considerate în acest caz în simultaneitate (*Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. XXIII).

24 Cf. *Regele Lumii*, cap. IV și XI, și *Simbolismul Crucii*, cap. IX.

25 Acest mijloc de an se situa la echinocțiul de toamnă atunci când anul începea la echinocțiul de primăvară, cum a fost în general în tradiția extrem-orientală (deși au existat în această privință, în anumite epoci, schimbări ce trebuiau să corespundă schimbărilor de orientare despre care am vorbit mai sus), lucru de altfel normal din cauza localizării geografice a acestei tradiții, deoarece Orientul corespunde primăverii; amintim în această privință că axa Est-Vest este o axă echinocțială, pe când axa Nord-Sud este o axă solstițială.

Soarele, după simbolismul extrem-oriental, după parcursul unei perioade ciclice (fie că e vorba de o zi, de o lună sau de un an), revenea să se odihnească în arborele său, care, ca „Arbore al Vieții” așezat în centrul „Paradisului pământesc” și al „Ierusalimului ceresc”, este o figurare a „Axei Lumii”. Trebuie să se vadă destul de clar că, în toate acestea, împăratul apărea propriu-zis ca „regulatorul” ordinii cosmice însăși, ceea ce presupune de altfel unirea, în el sau prin mijlocirea sa, a influențelor cerești cu influențele terestre, influențe ce corespund într-un anumit fel, precum am indicat deja mai sus, determinațiilor temporale și respectiv spațiale pe care alcătuirea *Ming-tang-ului* le punea în raport reciproc direct.

CAPITOLUL XVII

„Wang” sau regele-pontif

Mai sunt necesare și alte considerații pentru a înțelege ce înseamnă în tradiția extrem-orientală funcțiunea regală, sau cel puțin ceea ce se traduce de obicei astfel, însă într-un mod vădit insuficient, deoarece, dacă *Wang* este efectiv Regele, în sensul propriu al cuvântului, el este în același timp și altceva. Acest lucru rezultă de altfel chiar din simbolismul caracterului *wang* (fig. 17), care este compus din trei linii orizontale figurând respectiv (precum cele ale trigramelor despre care am vorbit mai sus) Cerul, Omul și Pământul, linii unite, în mijlocul lor, printr-o linie verticală, pentru că, spun etimologii, „funcțiunea regelui este de a uni”, prin care trebuie înțeleasă înainte de toate, datorită poziției liniei verticale, unirea Cerului și Pământului.

Prin urmare, acest caracter desemnează în mod propriu Omul ca termen median al Marii Triade, și considerat mai ales în rolul său de „mediator”; vom adăuga, pentru mai multă precizie, că Omul nu trebuie considerat aici doar ca „omul primordial”, ci mai mult ca „Omul Universal” însuși, deoarece linia verticală nu este altceva decât axa ce

unește între ele toate stările de existență, pe când centrul în care se situează „omul primordial” (marcat în caracter prin punctul de intersecție al liniei verticale cu linia mediană orizontală, în mijlocul acesteia) nu se raportează decât la o singură stare, anume starea individuală umană¹; în plus, partea caracterului ce se referă propriu-zis la Om, cuprinzând linia verticală și linia mediană orizontală (întrucât cele două linii superioară și inferioară reprezintă Cerul și Pământul), formează crucea, adică simbolul însuși al „Omului Universal” 2. Pe de altă parte, această identificare a lui *Wang*

Notă:

1 M. Granet pare să nu fi înțeles nimic din raporturile axei cu centrul, căci scrie: „Noțiunea de centru este departe de a fi originară; ea a înlocuit noțiunea de axă” (*La Pensée chinoise*, p. 104). În realitate, cele două simboluri au coexistat întotdeauna, deoarece ele nu sunt nicidecum echivalente și nu pot în consecință să se substituie reciproc; acesta este un bun exemplu al confuziilor la care poate conduce prejudecata de a vrea să se examineze totul „în mod istoric”.

2 Din această cauză, am reprezentat prin această cruce termenul median al Triadei din figura 6.

cu „Omul Universal” mai este confirmată de texte precum acest pasaj din Lao Zi:

„Calea este mare; Cerul este mare; Pământul este mare; Regele de asemenea este mare. În mijloc, există așadar patru lucruri mari, dar Regele este singurul vizibil” 3.

Prin urmare, dacă *Wang* este în mod esențial „Omul Universal”, cel care îl reprezintă și îi îndeplinește funcțiunea ar trebui, în principiu cel puțin, să fie un „om transcendent”, adică să fi realizat scopul final al „marilor mistere”; și ca atare el poate, așa cum am arătat mai sus, să se identifice efectiv cu „Calea Centrală” sau „Calea Mijlocului” (*Choung-dao*), deci cu axa însăși, indiferent dacă această axă este reprezentată de stâlpul carului, de stâlpul central al *Ming-tang-ului* sau de orice alt simbol echivalent. Desfășurându-și toate posibilitățile atât în sensul vertical cât și în cel orizontal, el este chiar prin aceasta „Domnul celor trei lumi” 4, care mai pot fi reprezentate prin cele trei linii

Notă:

3 *Dao de Jing*, cap. XXV.

— Să remarcăm în trecere că acest text ar fi suficient el singur pentru a respinge opinia acelor orietaliști care, luând totul într-un sens material și confundând simbolul cu lucrul simbolizat, își imaginează că Cerul și Pământul tradiției extrem-orientale nu sunt altceva decât cerul și pământul vizibile.

4 Cf. *Regele Lumii*, cap. IV.

— Dacă vrem să notăm în această privință puncte de comparație între diverse tradiții, se poate remarca faptul că în această calitate Hermes, reprezentat de altfel deopotrivă ca „rege” și „pontif”, a fost numit *trismegis-tos* sau „de trei ori foarte mare”; de această desemnare poate fi apropiată cea de „trei ori puternic”, folosită în „gradele de perfecțiune” ale masoneriei scoțiene, și care implică propriu-zis transmiterea unei puteri ce se va exercita în cele trei lumi. orizontale ale caracterului *wang*⁵; și el este încă, în raport cu lumea umană în particular, „Omul Unic” ce sintetizează în el și exprimă integral Umanitatea (considerată deopotrivă ca natură specifică, din punct de vedere cosmic, și colectivitate a oamenilor, din punct de vedere social), la fel cum Umanitatea, la rândul ei, sintetizează în ea „cele zece mii de ființe”, adică totalitatea ființelor acestei lumi⁶. De aceea el este, cum am văzut, „regulatorul” ordinului cosmic la fel ca și al ordinului social⁷; și, arunci când îndeplinește funcțiunea de „mediator”, în realitate toți oamenii o îndeplinesc în persoana sa: de aceea, în China, singur *Wang* sau împăratul putea să efectueze riturile publice corespunzătoare acestei funcțiuni, și în special să ofere sacrificiul Cerului care este tipul însuși al acestor rituri, căci aici rolul de „mediator” se afirmă în modul cel mai vădit⁸.

Notă:

5 Ajunge pentru asta o schimbare a punctului de vedere corespunzător cu ceea ce am explicat înainte cu privire la *Tribhuvana* comparată cu Triada extrem-orientală.

6 Se va remarca faptul că această calitate de „Domn al celor trei lumi” corespunde aici sensului vertical, iar cea de „Om Unic” sensului orizontal.

7 Cuvântul *rex*, „rege”, exprimă etimologic funcțiunea „ordonatoare”, însă aplicată de obicei doar din punct de vedere social.

8 În fapt, sacrificiul Cerului este oferit și în interiorul organizațiilor inițiatice, dar, din moment ce nu este vorba aici de rituri publice, nu există în aceasta nicio „uzurpare”; la fel împărații, atunci când erau ei înșiși inițiați, nu puteau avea decât o singură atitudine, de a ignora în mod oficial aceste sacrificii, ceea ce făceau într-adevăr; însă când nu erau în realitate decât simpli profani, ei încercau uneori să le interzică, mai mult sau mai puțin zadarnic de altfel, deoarece nu puteau înțelege că alții erau efectiv și „personal” ceea ce ei nu erau decât în mod simbolic și doar în exercițiul funcțiunii tradiționale cu care au fost investiți.

În măsura în care *Wang* se identifică cu axa verticală, aceasta este numită „Calea Regală” (*Wang-dao*); însă, pe de altă parte, aceeași axă este și „Calea Cerului” (*Tien-dao*), cum se vede în figura în care verticala și orizontala reprezintă respectiv Cerul și Pământul (fig. 7), astfel încât, în definitiv, „Calea Regală” este identică cu „Calea Cerului” 9. De altfel, *Wang* nu este realmente *Wang* decât dacă are „împuternicirea Cerului” (*Tien-ming*) 10, în virtutea căreia este recunoscut în mod legitim drept Fiul său (*Tien-zi*) *n*; și această împuternicire nu poate fi primită decât conform axei considerate în sensul descendent, adică în sens invers și reciproc celui în care se va exercita funcțiunea „mediatoare”, deoarece aceasta este direcția unică și invariabilă

Notă:

9 Referitor la „Calea Cerului”, vom cita acest text din *Yi Jing*: „A așeza la început Calea Cerului se numește *yin* cu *yang*; a așeza la început Calea Pământului se numește maleabil (*ijeou*) cu dur (/o); a pune la început Calea Omului se numește umanitate cu justiție (sau bunătate cu echitate)”. Aceasta este, aplicată la cei trei termeni ai Marii Triade, neutralizarea și unificarea complementarelor, prin care se obține întoarcerea la indistinția principală.

— Trebuie remarcat că cele două complementare ce se raportează la Om coincid în mod exact cu cele două coloane laterale ale arborelui sephirotic din Kabbală (Mila și Rigoarea).

10 Cuvântul *ming*, „împuternicire”, este omofon celui ce înseamnă „lumină”, de asemenea celor ce înseamnă „nume” și „destin”. – „Puterea Suveranului derivă din cea a Principiului; persoana sa este aleasă de Cer” (*Zuang Zi*, cap. XII).

11 Ne vom raporta aici la ceea ce am expus mai sus despre Om ca „Fiu al Cerului și Pământului”.

nabilă conform căreia are loc „Activitatea Cerului”. Or asta presupune, dacă nu în mod necesar calitatea de „om transcendent”, cel puțin pe aceea de „om veritabil”, aflat efectiv în „Invariabilul Mijloc”, căci doar în acest punct central axa întâlnește domeniul stării umane.¹²

Această axă mai este, conform unui simbolism comun majorității tradițiilor, „puntea” ce leagă, fie Pământul și Cerul ca aici, fie starea umană și stările supraindividuale sau încă lumea sensibilă și lumea suprasensibilă; în toate acestea, într-adevăr, e vorba întotdeauna de „Axa Lumii”, însă considerată în totalitatea sa sau doar într-una dintre porțiunile sale, mai mult sau mai puțin întinsă, conform gradului de universalitate mai mare sau mai mic după care este luat acest simbolism în diferite cazuri; se vede de altfel de aici că această „punte” trebuie concepută ca esențial verticală¹³, acesta fiind un punct important asupra căruia vom reveni poate într-un alt studiu. Sub acest aspect, *Wang* apare în mod propriu ca *Pontifex*, în sensul riguros etimologic al acestui cuvânt¹⁴; mai precis.

12 Se admite de altfel că „împuternicirea Cerului” poate să nu fie primită în mod direct decât de fondatorul unei dinastii, care o transmite apoi succesorilor săi; dar, dacă se produce o degenerescență precum cele rezultate din lipsa „calificării”, această dinastie trebuie să ia sfârșit și să fie înlocuită de o alta; este astfel, în existența fiecărei dinastii, un mers descendent care, pe treapta sa de situare în timp și în spațiu, corespunde într-un fel mersului marilor cicluri ale umanității terestre.

Notă:

13 Cf. *Eg-Cirățul-mustaqâm* în tradiția islamică (vezi *Simbolismul Crucii*, cap, XXV); se mai poate cita aici, printre alte

exemple, puntea *Chinvat* din mazdeism.

u Cf. *Autoriți spirituelle et pouvoir temporel*, cap. n.

datorită identificării sale cu axa, el este deopotrivă „cel ce face puntea” și „puntea” însăși; s-ar putea spune de altfel că această „punte”, prin care are loc comunicarea cu stările superioare, și prin ele cu Principiul Însuși, nu poate fi stabilită cu adevărat decât prin cel ce se identifică efectiv cu ea. De aceea credem că expresia „Rege-Pontif” este singura ce poate reda mulțumitor termenul *Wang*, deoarece este singura ce exprimă complet funcțiunea implicată de acesta; și se vede astfel că această funcțiune prezintă un dublu aspect, căci ea este în același timp, în realitate, o funcțiune sacerdotală și o funcțiune regală¹⁵.

Acest lucru e ușor de înțeles, deoarece, dacă *Wang* nu este chiar un „om transcendent” cum

Notă:

15 S-ar putea pune întrebarea de ce nu spunem mai degrabă „Pontif-Rege”, ceea ce ar părea fără îndoială mai logic la prima vedere, deoarece funcțiunea „pontificală” sau sacerdotală este superioară prin natura sa funcțiunii regale, și numind prima, s-ar marca astfel preeminența sa; preferăm totuși s. i. spunem „Rege-Pontif”, pentru că, enunțând funcțiunea regală înaintea funcțiunii sacerdotale (ceea ce se face de altfel în mod obișnuit și fără a se reflecta la ea atunci când se vorbește de „Regii-Magi”), urmăm ordinea tradițională despre care am vorbit în legătură cu termenul *yin-yang*, și care constă în a exprima „exteriorul” înaintea „interiorului”, căci funcțiunea regală este evident de un ordin mai exterior decât funcțiunea sacerdotală; în plus, în raporturile dintre ele, sacerdoțiul este *yang* și regalitatea *yin*, cum a arătat foarte bine Ananda K. Coomaraswamy în lucrarea sa *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government*, și cum o indică de altfel, în simbolismul cheilor, poziția respectiv verticală și orizontală a celor ce reprezintă aceste două funcțiuni, la fel faptul că prima este de aur, corespunzând Soarelui, iar a doua de argint, corespunzând Lunii.

trebuie să fie în principiu, ci doar un „om veritabil”, ajuns la sfârșitul „micilor mistere”, el este, prin situarea „centrală” pe care o ocupă efectiv din acel moment, dincolo de distincția celor două puteri spirituală și temporală; s-ar putea chiar spune, în termenii

simbolismului „ciclic”, că el este „anterior” acestei distincții, pentru că este reintegrat în „starea primordială”, în care nicio funcțiune specială nu e încă diferențiată, dar care conține posibilitățile corespondente tuturor funcțiunilor prin chiar faptul că este plenitudinea integrală a stării umane¹⁶. În orice caz, chiar atunci când nu este decât simbolic „Omul Unic”, el reprezintă, în virtutea „împuternicirii Cerului” ¹⁷, sursa însăși sau principiul comun al celor două puteri, principiu din care derivă direct autoritatea spirituală și funcțiunea sacerdotală, iar indirect și prin mijlocirea lor puterea temporală și funcțiunea regală; acest principiu poate fi într-adevăr numit „ceresc”, și de aici, prin sacerdoțiu și regalitate, influențele spirituale descind gradat, de-a lungul axei, mai

Notă:

16 Cf. *Autorite spirituelle et pouvoir temporel*, cap. I, de asemenea, despre „reîntoarcerea” ciclului până la „starea primordială” în „micile mistere”, *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXXIX.

17 El posedă în acest caz această împuternicire prin transmitere, cum am arătat înainte, ceea ce îi permite, în exercitarea funcțiunii sale, să țină locul „omului veritabil” și chiar al „omului transcendent”, deși nu a realizat „personal” stările corespondente.

— Există aici ceva comparabil cu transmiterea influenței spirituale sau *barakah* în organizațiile inițiatice islamice: prin această transmitere, un *Khalifah* poate ține locul unui *Sheikh* și să-i îndeplinească funcția în mod valabil, fără să fi ajuns totuși efectiv la aceeași stare spirituală cu acesta.

Întâi în „lumea intermediară”, apoi în lumea terestră¹⁸.

Astfel, atunci când *Wang* a primit „împuternicirea Cerului” direct sau indirect, se identifică cu axa considerată în sensul ascendent, fie, în primul caz, efectiv și prin el însuși (și vom aminti aici riturile ce reprezintă această ascensiune menționate înainte), fie, în al doilea caz, virtual și prin îndeplinirea funcțiunii sale (și e evident că, în special, un rit precum cel al sacrificiului Cerului acționează într-o direcție „ascensională”), el devine ca să spunem așa „canalul” prin care influențele coboară din Cer spre Pământ¹⁸. Se observă aici, în acțiunea acestor influențe spirituale, o dublă mișcare alternativă, ascendentă și descendentă rând pe rând, căreia îi corespunde, în ordinul inferior al

influențelor psihice sau subtile, dublul curent al forței cosmice despre care a fost vorba mai sus; însă trebuie să avem grijă să remarcăm că, în ceea ce privește influențele spirituale, această mișcare se efectuează conform axei însăși sau a „Căii Mijlocului”, deoarece, cum spune *Yi Jing*, „Calea Cerului este *yin* cu *yang*”, cele două aspecte complementare fiind în acest caz indisolubil imite în aceeași direcție „centrală”, pe când, în domeniul psihic

Notă:

18 Cf. *Autoriți spirituelle et pouvoir temporel*, cap. IV. 18 Vorbind aici de „canal”, facem aluzie la un simbolism întâlnit în diferite tradiții; vom aminti în această privință, nu doar „canalele” (*nădt*) prin care, conform tradiției hinduse, curenții forței subtile circulă în ființa umană, ci mai ales, în Cabala ebraică, „canalele” arborelui sephirotic, prin care influențele spirituale se răspândesc și se comunică de la o lume la alta.

care este mai îndepărtat de ordinul principal, diferențierea între *yang* și *yin* determină producerea a doua curenți distincte, reprezentate prin diverse simboluri despre care am vorbit deja, curenți ce pot fi descrise ca ocupând respectiv „dreapta” și „stânga” în raport cu „Calea Mijlocului” 19.

Notă:

19 „Calea Mijlocului” corespunde, în ordinul „microcosmic”, arterei subtile *sushumnă* din tradiția hindusă, care duce la *Brahma-randhra* (reprezentată de punctul pe unde stâlpul carului iese prin planșeu sau stâlpul central al unei *stupă* prin cupolă), iar în ordinul „macrocosmic”, „razei solare” numită tot *sushumnă* și cu care această arteră este în comunicare constantă; cele două curenți contrare ale forței cosmice au drept corespondente în ființa umană, cum am spus deja, cele două *nădi* din dreapta și din stânga, *idă* și *pingalā* (cf. *Om și devenirea lui după Vedānta*, cap. XX).

— Se va putea face de asemenea o apropiere de distincția celor două „căi” tantrice de dreapta și de stânga despre care am vorbit deja în legătură cu *vajra*, și care, fiind reprezentate printr-o simplă înclinare a simbolului axial într-un sens sau în altul, apar astfel în realitate ca specificări secundare ale „Căii Mijlocului”.

CAPITOLUL XVIII

Omul veritabil și omul transcendent

Am tot vorbit înainte despre „omul veritabil” și „omul transcendent”, dar mai trebuie să aducem în această privință câteva precizări complementare; înainte de toate vom remarca faptul că „omul veritabil” (*chenn-jen*) a fost numit de către unii „om transcendent”, însă această denumire este mai degrabă improprie, deoarece el a atins doar plenitudinea stării umane, cu adevărat „transcendent” neputând fi numit decât ceea ce este dincolo de această stare. De aceea se cuvine să păstrăm această denumire de „om transcendent” pentru cel care a fost numit uneori „om divin” sau „om spiritual” (*cheun-jen*), adică pentru cel care, ajungând la realizarea totală și la „Identitatea Supremă”, nu mai este propriu-zis un om, în sensul individual al acestui cuvânt, deoarece a depășit umanitatea și este cu totul eliberat de condițiile sale specifice¹, precum și de toate celelalte condiții limitative ale

Notă:

1 Vom trimite aici la ceea ce am spus mai sus despre specie în legătură cu raporturile ființei cu mediul.

oricărei stări de existență². Acesta a devenit așadar în mod efectiv „Omul Universal”, pe când lucrurile nu stau astfel pentru „omul veritabil”, care este doar identificat în fapt cu „omul primordial”; totuși, se poate spune că acesta din urmă este deja cel puțin virtual „Omul Universal”, în sensul că, de vreme ce nu mai are de parcurs alte stări în mod distinctiv, căci a trecut de la circumferință la centru³, starea umană va trebui să fie obligatoriu pentru el starea centrală a ființei totale, deși nu este încă într-un mod efectiv⁴.

„Omul transcendent” și „omul veritabil”, corespunzând respectiv sfârșitului „marilor mistere” și „micilor mistere”, sunt cele mai înalte grade ale ierarhiei daoiste; aceasta mai cuprinde trei alte grade inferioare acestora⁵, care reprezintă în mod firesc etapele conținute în cursul „micilor mistere” ⁶, fiind în ordine descendentă: „omul Căii”, adică acela ce se află pe Cale (*Tao-jen*), „omul înzestrat” (*cheu-jei*) și, în fine, „omul înțelept” (*cheng-jen*), însă de o „înțelepciune” care, deși superioară „științei”.

Notă:

2 „în corpul unui om, nu mai este un om... Infinit de mic este

prin ceea ce el este încă un om („urma” despre care vom vorbi mai departe), infinit de mare, prin ceea ce este una cu Cerul” (*Zuang Zi*, cap. V).

3 Acesta este cel numit de buddhism *anāgamin*, adică „acela ce nu se întoarce” la o altă stare de manifestare (cf. *Apergus sur l’Initiation*, cap. XXXIX).

4 Cf. *Simbolismul Crucii*, cap. XXVIII.

5 Aceste grade se găsesc menționate în special într-un text daoist datând din sec. IV-V al erei creștine (*Wen Zi*, VII, 18).

6 Se va remarca faptul că, dimpotrivă, etapele ce pot exista în „marile mistere” nu sunt enunțate în mod distinct, căci ele sunt „indescriptibile” în termenii limbajului uman.

nu este totuși încă decât de ordin exterior. Într-adevăr, acest cel mai de jos grad al ierarhiei daoiste coincide cu gradul cel mai înalt al ierarhiei confucianiste, stabilind astfel continuitate între ele, ceea ce este conform raporturilor normale ale daoismului cu confucianismul, ele constituind respectiv partea esoterică și partea exoterică ale aceleiași tradiții: prima își are punctul de pornire acolo unde se oprește a doua. Ierarhia confucianistă cuprinde trei grade, care sunt în ordine ascendentă: „instruitul” (*cheu*) 7, „savantul” (*hier*) și „înțeleptul” (*cheng*); și se spune:

„*Cheu* privește (adică își ia ca model) la *hier*, *hier* privește la *cheng*, *cheng* privește Cerul”, pentru că, din punctul-limită între cele două domenii exoteric și esoteric în care se află situat acesta din urmă, tot ceea ce este deasupra lui se confundă într-un fel, în „perspectiva” sa, cu Cerul însuși.

Acest ultim punct este deosebit de important pentru noi, deoarece ne permite să înțelegem cum se produce uneori o confuzie între rolul „omului transcendent” și cel al „omului veritabil”: aceasta nu se datorează, într-adevăr, doar faptului că, așa cum spuneam mai înainte, acesta din urmă este virtual ceea ce primul este în mod efectiv, nici faptului că există, între „micile mistere” și „marile mistere”, o anumită corespondență ce reprezintă, în simbolismul hermetic, analogia operațiunilor ce duc respectiv la „opera la alb” și „opera la

roșu”;

Notă:

7 în acest grad este cuprinsă toată ierarhia funcționarilor oficiali, care nu corespund de altfel decât la ceea ce este mai exterior în ordinul exoteric însuși.

mai este aici ceva în plus. Asta pentru că singurul punct al axei ce se situează în domeniul stării umane este centrul acestei stări, astfel încât, pentru cine nu a ajuns la acest centru, axa însăși nu este perceptibilă în mod direct, ci doar prin acel punct care este „urma” sa în planul reprezentativ al acestui domeniu; revenim, cu alte cuvinte, la ceea ce am spus deja, anume că o comunicare directă cu stările superioare ale ființei, efectuându-se de-a lungul axei, nu este posibilă decât din centrul însuși; pentru restul domeniului uman, nu poate exista decât o comunicare indirectă, printr-un fel de refracție începând din acest centru. Astfel, pe de o parte, ființa care este stabilită în centru, fără să se fi identificat cu axa, poate juca realmente, în raport cu starea umană, rolul de „mediator” pe care „Omul Universal” îl joacă pentru totalitatea stărilor; și, pe de altă parte, cel care a depășit starea umană, înălțându-se pe axă la stările superioare, este chiar prin aceasta „pierdut din vedere”, dacă se poate spune așa, pentru toți cei ce sunt în această stare și nu au ajuns încă la centrul său, inclusiv cei ce posedă grade inițiatice efective, însă inferioare celui al „omului veritabil”. Aceștia nu au niciun mijloc de a distinge „omul transcendent” de „omul veritabil”, deoarece, din starea umană, „omul transcendent” nu poate fi perceput decât prin „urma” 8 sa, această „urmă” fiind identică figurii „omului veritabil”;

Notă:

8 Această „urmă” este ceea ce s-ar putea numi, în limbaj tradițional occidental, *vestigium pedis*; nu indicăm acest punct decât în trecere, căci există aici un simbolism care ar cere ample dezvoltări.

din acest punct de vedere, cei doi sunt realmente de nedeosebit.

Astfel, în ochii oamenilor obișnuiți, și chiar ai inițiaților ce n-au parcurs „micile mistere”, nu doar „omul transcendent”, ci și „omul veritabil” apare ca „mandatarul” sau reprezentantul Cerului, care, pentru ei, se manifestă prin el într-un fel, căci acțiunea sa, sau mai degrabă influența, prin chiar faptul că este „centrală” (și aici axa nu se

deosebește de centru care este „urma” ei), imită „Activitatea Cerului”, așa cum am explicat deja înainte, și îl „încarnează” ca să spunem așa pentru lumea umană. Această influență, fiind „non-acționantă”, nu implică nicio acțiune exterioară: din centru, „Omul Unic”, exercitându-și funcțiunea de „motor nemișcat”, poruncește tuturor lucrurilor fără să intervină în niciunul, așa cum împăratul, fără a ieși din *Ming-tang*, conduce toate regiunile Imperiului și rânduiește cursul ciclului anual, căci

„A se concentra în non-acțiune, aceasta este Calea Cerului” 9.

„Vechii suverani, abținându-se de la orice acțiune proprie, lăsau Cerul să guverneze prin ei... Din vârful Universului, Principiul influențează Cerul și Pământul, care transmit tuturor ființelor această influență ce, devenită în lumea oamenilor bună guvernare, face să înflorească talentele și capacitățile. În sens invers, orice prosperitate vine din buna guvernare, a cărei eficacitate derivă din Principiu, prin mijlocirea Cerului și a Pământului. De

Notă:

9 *Zuang Zi*, cap. XI.

aceea, vechii suverani nedorind nimic, lumea era îmbelșugată¹⁰; neacționând, toate lucrurile se schimbau conform normei¹¹; rămânând adânciți în meditație, poporul participa la ordinea cea mai perfectă. Ceea ce vechea maximă rezuma astfel: pentru cel ce se unește cu Unitatea, totul prosperă; celui ce nu are niciun interes propriu, chiar și geniile îi sunt supuse” 12.

Trebuie deci să se înțeleagă faptul că, din punct de vedere uman, nu există nicio deosebire aparentă între „omul transcendent” și „omul veritabil” (deși în realitate nu există între ei nicio măsură comună, la fel cum nu există nici între axă și vreunul dintre punctele sale), deoarece ceea ce le diferențiază este tocmai ceea ce este dincolo de starea umană, astfel încât, dacă se manifestă în această stare (sau mai degrabă în raport cu această stare, căci este evident că această manifestare nu implică în niciun fel o „întoarcere” la condițiile limitative ale individualității umane), „omul transcendent” nu poate apărea aici decât ca un „om veritabil” 13.

Notă:

10 Există ceva comparabil în noțiunea occidentală de împărat

conform concepției lui Dante, care vede în „cupiditate” viciul inițial al oricărei guvernări rele (cf. mai ales *Convito*, IV, 4).

11 La fel, în tradiția hindusă, *Cakravarti* sau „monarhul universal” este literalmente „cel ce face roata să se învârtă”, fără a participa el însuși la mișcarea ei.

12 *Zuang Zi*, cap. XII.

13 Aceasta poate încheia de explicat ceea ce am spus în altă parte în privința *Sufi-ilor* și a Roza-Crucii (*Apergus sur l'Initiation*, cap. XXXIX).

Nu e mai puțin adevărat cu siguranță că, între starea totală și necondiționată care este cea a „omului transcendent”, identic cu „Omul Universal”, și o stare condiționată oarecare, individuală sau supraindividuală, oricât de înaltă ar putea fi, nu este posibilă nicio comparație atunci când se iau în considerare așa cum sunt cu adevărat în ele însele; însă vorbim aici doar despre ceea ce sunt aparențele din punctul de vedere al stării umane. De altfel, într-un mod mai general și la toate nivelurile ierarhiilor spirituale, care nu sunt altceva decât ierarhiile inițiatice efective, numai prin intermediul gradului imediat superior fiecare grad poate să perceapă tot ce este deasupra lui în mod indistinct și să îi primească influențele; și firește, cei ce au atins un anumit grad pot întotdeauna, dacă vor și este cazul, să se „situeze” în orice grad inferior acestuia, fără a fi deloc afectați de această „coborâre” aparentă, căci ei posedă *a fortiori* și „pe deasupra” toate stările corespondente, care în definitiv nu reprezintă pentru ei mai mult decât tot atâtea „funcțiuni” accidentale și contingente¹⁴. Astfel încât „omul transcendent” poate îndeplini, în lumea umană, funcțiunea care este propriu-zis a „omului veritabil”, în timp ce, pe de altă parte și invers, „omul veritabil” este într-un fel, pentru această lume, reprezentantul sau „înlocuitorul” „omului transcendent”.

Notă:

14 Cf. *Les ttats multiples de l'tare*, cap. XIII. – „în orice rânduire ierarhică, ordinele superioare posedă lumina și facultățile ordinelor inferioare, fără ca acestea din urmă să aibă în mod reciproc perfecțiunea primelor (Sf. Dionisie Areopagitul, *Ierarhia cerească*, cap.

CAPITOLUL XIX

„Deus”, „Homo”, „Natura

Vom mai compara Marea Triadă extrem-orientală cu un alt ternar, care aparținea inițial concepțiilor tradiționale occidentale, așa cum existau în Evul Mediu, cunoscut de altfel chiar în ordinul exoteric și „filosofic”: acest ternar este cel enunțat de obicei prin formula *Deus, Homo, Natura*. În cei trei termeni ai săi, se văd în general obiectele la care pot fi raportate diferitele cunoștințe care, în limbajul tradiției hinduse, ar fi numite „non-supreme”, adică în fond tot ceea ce nu este cunoașterea metafizică pură și transcendentă. Aici, termenul mediu, Omul, este în mod evident același ca în Marea Triadă; însă trebuie să vedem în ce mod și în ce măsură ceilalți doi termeni, desemnați ca „Dumnezeu” și „Natura, corespund respectiv Cerului și Pământului.

Trebuie remarcat, mai întâi, că Dumnezeu, în acest caz, nu poate fi considerat ca Principiul așa cum este el în sine, deoarece acesta, fiind dincolo de orice distincție, nu poate intra în corelație cu nimic, modul în care se prezintă ternarul implicând o anumită corelație, și chiar un fel de complementarism, între Dumnezeu și Natură; e vorba deci obligatoriu despre un punct de vedere ce se poate numi mai degrabă „imanent” decât „transcendent” în raport cu Cosmosul, cei doi termeni fiind ca doi poli, care, chiar dacă sunt în afara manifestării, nu pot fi considerați totuși în mod distinct decât din punctul de vedere al acesteia. De altfel, în ansamblul cunoștințelor desemnat prin termenul general de „filosofie”, conform vechii accepțiuni a acestui cuvânt, Dumnezeu era doar obiectul a ceea ce s-a numit „teologie rațională”, pentru a o distinge de „teologia revelată”, care, la drept vorbind, este încă „non-supremă”, dar care cel puțin reprezintă cunoașterea Principiului în ordinul exoteric și specific religios, adică în măsura în care este posibil ținând seama deopotrivă de limitele inerente domeniului corespondent și de formele speciale de expresie pe care trebuie să le ia adevărul pentru a se adapta acestui punct de vedere particular. Or ceea ce este „rațional”, așadar ceea ce nu provine decât din exercitarea facultăților individuale umane, n-ar putea evident să atingă în niciun fel Principiul însuși, neputând să sesizeze, în condițiile cele mai favorabile¹, decât raportul său cu Cosmosul². În consecință, e ușor de văzut că, sub rezerva

Notă:

1 Aceste condiții sunt realizate atunci când e vorba de un exoterism tradițional autentic, în opoziție cu concepțiile pur profane precum cele ale filosofiei moderne.

2 Raport de subordonare a Cosmosului față de Principiu, firește, și nu raport de corelație; e important de remarcat acest lucru, pentru a evita până și cea mai mică aparență de contradicție cu ceea ce am spus puțin mai sus.

diferenței punctelor de vedere de care trebuie totdeauna ținut cont în asemenea cazuri, acesta coincide tocmai cu ceea ce este desemnat drept Cer în tradiția extrem-orientală, pentru că, din Universul manifestat, conform acesteia, Principiul nu poate fi atins într-un anumit fel decât prin intermediul Cerului³, căci

„Cerul este instrumentul Principiului” 4.

Pe de altă parte, dacă Natura e înțeleasă în sensul său prim, deci ca Natura primordială și nediferențiată care este rădăcina tuturor lucrurilor (*Miila-Prakriti* din tradiția hindusă), se subînțelege

Notă:

3 De aceea, conform „perspectivei” manifestării, Principiul apare ca „vârful Cerului” (*Tien-ki*), așa cum am spus înainte.

— E destul de curios de notat că misionarii creștini, atunci când voiau să traducă în chineză cuvântul „Dumnezeu”, o făceau întotdeauna fie prin *Tien*, fie prin *Chang-ți*, „Suveranul de sus”, care este, sub o altă denumire, același lucru ca și Cerul; aceasta ar părea să indice, probabil fără să aibă conștiința clară a acestui fapt, că pentru ei punctul de vedere „teologic”, în sensul propriu și cel mai complet al acestui cuvânt, nu merge în mod real până la Principiu; de altfel, greșeau fără îndoială în această privință, arătând în orice caz prin asta limitările efective ale mentalității lor și incapacitatea de a distinge diferitele sensuri pe care cuvântul „Dumnezeu” le poate avea în limbile occidentale, lipsite de termeni mai preciși de felul celor ce există în tradițiile orientale.

— Cu privire la *Chang-ți*, vom cita acest text: „Cerul și Suveranul sunt una: se spune Cer atunci când se vorbește de ființa sa; se spune Suveran atunci când se vorbește de guvernarea sa. Ființa sa fiind imensă, a fost numit Cer Splendid; sediul guvernării sale fiind în înalt, a

fost numit Suveran Sublim" (Comentariul lui *Cheou-li*).

4 *Zuang Zi*, cap. XI.

că ea se identifică cu Pământul din tradiția extrem-orientală; însă apare aici o complicație: atunci când se vorbește despre Natură ca obiect de cunoaștere, e luată de obicei într-un sens mai puțin strict și mai extins decât acesta, raportat la studiul a tot ceea ce se poate numi natura manifestată, adică a tot ceea ce constituie întregul ansamblu al mediului cosmic⁵. Această extensie s-ar putea justifica, până la un anumit punct, spunând că această natură este considerată în acest caz sub aspectul „substanțial” mai degrabă decât sub aspectul „esențial”, sau că, precum în *Sāṅkya* hindusă, lucrurile sunt privite în mod propriu ca producții ale lui *Prakriti*, păstrând ca să spunem așa influența lui *Puruṣa*, în lipsa căreia, totuși, n-ar putea fi realizată efectiv nicio producere, deoarece, pornind doar de la potența pură, nimic n-ar putea evident să treacă de la potență la act; poate exista, într-adevăr, în acest mod de a considera lucrurile, un caracter inerent chiar punctului de vedere „fizic” sau al „filosofiei naturale”⁶. Totuși, o justificare mai completă poate fi găsită în precizarea că ansamblul mediului cosmic este privit ca formând, în raport cu omul.

Notă:

5 Folosirea aceluiași cuvânt „natura” în cele două sensuri, în limbile occidentale, deși de altfel inevitabilă, a dat naștere anumitor confuzii; în arabă, Natura primordială este *El-Fitrah*, pe când natura manifestată este *el-tabiyah*.

6 Luăm aici cuvântul „fizică” în sensul vechi și etimologic de „știință a naturii” în general; însă, în engleză, expresia *natural philosophy*, care i-a fost inițial sinonimă, a servit multă vreme în timpurile moderne, și cel puțin până la Newton, la a desemna chiar „fizica” în sensul restrâns și „specializat” în care e înțeleasă de obicei în epoca noastră.

„Lumea exterioară”; într-adevăr, nu e vorba în acest caz decât de o simplă schimbare de nivel, dacă se poate spune așa, corespunzând propriu-zis punctului de vedere uman, deoarece, într-un mod relativ cel puțin, tot ce este „exterior” poate fi numit „terestru”, la fel cum tot ce este „interior” poate fi numit „ceresc”. Ne mai putem aminti aici cele

expuse de noi despre Sulf, Mercur și Sare: ceea ce este „divin”, fiind în mod necesar „interior” tuturor lucrurilor⁷, acționează, în raport cu omul, în felul unui principiu „sulfuros” ⁸, pe când ceea ce este „natural”, constituind „ambianța”, joacă chiar prin aceasta rolul unui principiu „mercurial”, cum am explicat deja în legătură cu raporturile ființei cu mediul; și omul, produs al „divinului” și al „naturii” în același timp, se află situat astfel, precum Sarea, la limita comună a acestui „interior” și al acestui „exterior”, adică, altfel spus, în punctul unde se întâlnesc și se echilibrează influențele cerești și influențele terestre⁹.

Dumnezeu și Natura, considerate astfel ca fiind corelative sau complementare (și, bineînțeles, nu trebuie pierdut din vedere ceea ce am spus la început despre modul limitat în care termenul „Dumnezeu” trebuie înțeles aici, pentru a evita, pe de o parte, orice „panteism”, și pe de altă parte.

Notă:

7 Se poate aminti în această privință cuvântul Evangheliei: „*Regnwn Dei intra vos est*”.

8 Regăsim aici dublul sens al cuvântului grecesc *theion*.

9 Firește, aceste considerații, care provin din hermetism, merg mult mai departe decât simpla filosofie exoterică; însă, chiar prin faptul că nu este decât exoterică, aceasta are într-adevăr nevoie să fie justificată prin ceva ce o depășește.

orice „asociere” în sensul cuvântului arab *shirk*¹⁰), apar respectiv ca principiul activ și principiul pasiv ale manifestării, sau ca „actul” și „potența” în sensul aristotelician al acestor doi termeni: act pur și potență pură în raport cu totalitatea manifestării universale¹¹, act relativ și potență relativă la orice alt nivel mai determinat și mai restrâns decât acesta, adică întotdeauna, în fond, „esența” și „substanța” în diferitele accepțiuni pe care le-am explicat în numeroase ocazii.

Pentru a marca acest caracter respectiv activ și pasiv, se folosesc de asemenea, într-un mod echivalent, expresiile *Natura naturans* și *Natura naturata*¹², în care termenul *Natura*, în loc să se aplice doar principiului pasiv ca înainte, desemnează în același

Notă:

10 în acest sens, „Dumnezeu” și „Natura” se află înscrise oarecum simetric în simbolul gradului 14 al masoneriei scoțiene.

11 Se vede de aici că definirea bine cunoscută a lui Dumnezeu ca „act pur” nu se aplică în realitate Ființei însăși așa cum cred unii, ci doar polului activ al manifestării; în termeni extrem-orientali, s-ar spune că ea se raportează la *Tien* și nu la *Tai-ki*.

12 Istoricii filosofiei în general atribuie aceste expresii lui Spinoza; însă aceasta este o eroare, deoarece, dacă este adevărat că acesta le-a folosit, adaptându-le de altfel concepțiilor sale particulare, el nu este cu siguranță autorul lor, în realitate ele fiind mult mai vechi.

— Când se vorbește despre *Natura* fără altă specificare, e vorba aproape întotdeauna de *Natura naturata*, deși uneori acest termen poate de asemenea să cuprindă deopotrivă *Natura naturans* și *Natura naturata*; în acest ultim caz, el nu are corelativ, căci nu există în afara lui decât Principiul pe de o parte și manifestarea pe de altă parte, pe când, în primul caz, am luat în considerare propriu-zis *Natura* din ternar.

timp și în mod simetric cele două principii imediate ale „devenirii” 13. Și aici, reîntâlnim tradiția extrem-orientală, conform căreia toate ființele sunt modificate prin *yang* și *yin*, așadar prin Cer și Pământ, iar în lumea manifestată, „revoluția [rotația] celor două principii *yin* și *yang* (corespunzând acțiunilor și reacțiunilor reciproce ale influențelor cerești și terestre) guvernează toate lucrurile” 14.

„Diferențiindu-se în Ființa primordială (*Tai-kî*) cele două modalități ale ființei (*yin-yang*), a început revoluția [rotirea] lor urmată de modificarea cosmică. Apogeul lui *yin* (condensat în Pământ) este pasivitatea calmă; apogeul lui *yang* (condensat în Cer) este activitatea fecundă. Pasivitatea Pământului se oferă Cerului, activitatea Cerului se exercită asupra Pământului, din cele două născându-se toate ființele. Forța invizibilă, acțiunea și reacțiunea binomului Cer-Pământ produce orice modificare, început și sfârșit, plenitudine și vid¹⁵, revoluțiile astronomice (ciclurile temporale), fazele Soarelui (anotimpurile) și ale Lunii, toate acestea sunt produse de acea cauză unică pe care nimeni n-o vede, dar care funcționează întotdeauna. Viața se desfășoară spre un sfârșit, moartea este o întoarcere spre un

sfârșit. Genezele și disoluțiile (condensările și

Notă:

13 Cuvântul *natura* în latină, la fel ca și echivalentul său *physis* din greacă, conține în mod esențial ideea de „devenire”: natura manifestată este „ceea ce devine”, principiile despre care e vorba aici fiind „ceea ce determină devenirea”.

14 *Lie Zi*.

15 E vorba propriu-zis aici de „vidul formei”, adică de starea informală.

disipările) se succed fără întrerupere, fără să li se cunoască originea, fără să li se vadă sfârșitul (originea și sfârșitul fiind ascunse în Principiu). Acțiunea și reacțiunea Cerului și Pământului sunt unicul motor al acestei mișcări” 16, care conduce ființele, prin seria indefinită de modificări, la „transformarea” finală¹⁷ ce le readuce la Principiul unic din care s-au ivit.

Notă:

16 *Zuang Zi*, cap. XXI.

17 La „ieșirea din Cosmos” am făcut aluzie în legătură cu stâlpul ce depășește baldachinul carului.

CAPITOLUL XX

Deformări filosofice moderne

La începuturile filosofiei moderne, Bacon privea încă cei trei termeni *Deus*, *Homo*, *Natura* ca fiind trei obiecte de cunoaștere distincte, pe care le pune în corespondență cu cele trei mari diviziuni ale „filosofiei”; doar că el atribuie o importanță preponderentă „filosofiei naturale” sau științei Naturii, în conformitate cu tendința „experimentalistă” a mentalității moderne, pe care o reprezintă la acea epocă, la fel cum Descartes reprezintă mai ales tendința ei „raționalistă” 1. Nu avem aici încă, într-un fel, decât o simplă chestiune de „proporții” 2; i-a fost dat secolului XIX să vadă, în ceea ce privește același ternar, apariția unei deformări destul de extraordinare și neașteptate: ne referim la pretinsa „lege a

Notă:

1 Și Descartes, de altfel, s-a atașat în special de „fizică”; dar el pretinde să o construiască prin raționament deductiv, după modelul matematicilor, în timp ce Bacon vrea dimpotrivă s-o stabilească pe o bază cu totul experimentală.

2 Exceptând, bineînțeles, rezervele îndreptățite asupra modului cu torul profan în care științele erau deja concepute atunci; însă vorbim aici doar de ceea ce este recunoscut ca obiect de cunoaștere, independent de punctul de vedere din care este considerat.

celor trei stări” a lui Auguste Comte; dar, cum legătura acestuia cu subiectul de față s-ar putea să nu pară evidentă la prima vedere, câteva explicații în acest sens nu vor fi poate inutile, deoarece acesta este un exemplu destul de curios al modului în care spiritul modern poate denatura o cunoaștere de origine tradițională, atunci când își permite să o preia în loc să o respingă pur și simplu.

Eroarea fundamentală a lui Comte, în această privință, este de a-și imagina că, oricare ar fi genul de speculație abordat de om, el nu-și propune niciodată nimic altceva decât explicarea fenomenelor naturale; pornind de la acest punct de vedere limitat, Comte este obligatoriu determinat să presupună că orice cunoaștere, de orice ordin ar fi, reprezintă doar o simplă tentativă mai mult sau mai puțin imperfectă de explicare a acestor fenomene. Adăugând acestei idei preconcepute o perspectivă cu totul fantezistă asupra istoriei, el credea că a descoperit, în diferite cunoașteri ce au coexistat în realitate întotdeauna, trei tipuri de explicații pe care le consideră succesive, pentru că, raportându-le greșit la un același obiect, le pune în corespondență cu trei faze pe care le-ar fi traversat spiritul uman în cursul secolelor, numindu-le respectiv „starea teologică”, „starea metafizică” și „starea pozitivă”, în prima fază, fenomenele ar fi atribuite intervenției unor agenți supranaturali; în a doua, ele ar fi raportate la forțe naturale, inerente lucrurilor și nu transcendente lor; în fine, a treia ar fi caracterizată prin renunțarea la căutarea „cauzelor”, care ar fi înlocuită în acest caz cu aceea a „legilor”, adică a raporturilor constante între fenomene. Această ultimă „stare”, pe care Comte o consideră de altfel ca singura definitiv valabilă, reprezintă destul de exact concepția relativă și limitată a științelor moderne; însă tot ceea ce privește celelalte două „stări” nu este de fapt decât un

morman de confuzii; nu le vom examina în detaliu, ceea ce ar prezenta foarte puțin interes, mulțumindu-ne să evidențiem punctele legate direct de chestiunea la care ne raportăm acum.

Comte pretinde că, în fiecare fază, elementele explicației la care face el apel s-ar coordona în mod gradat, în așa fel încât să ajungă în ultimă instanță la concepția unui principiu unic ce le cuprinde pe toate: astfel, în „starea teologică”, diferiții agenți supranaturali, concepuți la început ca independenți unii față de alții, ar fi fost apoi ierarhizați, pentru a se sintetiza în final în ideea de Dumnezeu³. La fel, în așa-zisa „stare metafizică”, noțiunile diferitelor forțe naturale ar fi tins din ce în ce mai mult să se topească în cea a unei „entități” unice, desemnată ca „Natura”⁴; se vede de altfel prin asta că el nu știa deloc ce este metafizica, deoarece, din moment ce e vorba de „Natură” și forțe naturale, avem de-a

Notă:

3 Aceste trei faze secundare sunt desemnate de Comte sub numele de „fetișism”, „politeism” și „monoteism”; abia e nevoie să spunem aici că, dimpotrivă, la început este în mod necesar „monoteismul”, adică afirmarea Principiului unic; și chiar, în realitate, numai acest „monoteism” a existat mereu și pretutindeni, în afara înțelegerii vulgului și într-o stare de extremă degenerescentă a anumitor forme tradiționale.

4 Comte presupune de altfel că, peste tot unde se vorbește astfel despre „Natură”, aceasta trebuie să fie mai mult sau mai puțin „personificată”, cum a și fost într-adevăr în unele declamații filozofico-literare din secolul XVIII.

face aici în mod evident cu „fizica” și nicidecum cu „metafizica”; ar fi fost suficient să se raporteze la etimologia cuvintelor pentru a evita o confuzie atât de grosolană. Oricum ar fi, Dumnezeu și Natura nu mai sunt considerate aici ca două obiecte ale cunoașterii, ci doar ca două noțiuni la care conduc primele două din cele trei genuri de explicații considerate în această ipoteză⁵; rămâne Omul, și este poate puțin mai greu de văzut cum joacă el același rol în privința celei de-a treia, dar totuși așa stau lucrurile în realitate.

Aceasta rezultă într-adevăr din modul în care Comte consideră diferitele științe: pentru el, acestea au ajuns succesiv la „starea

pozitivă” într-o anumită ordine, fiecare fiind pregătită de cele ce au precedat-o și fără de care n-ar fi putut să se constituie. Or ultima dintre toate științele conform acestei ordini, în consecință cea la care ajung toate celelalte și care reprezintă astfel scopul și piscul cunoașterii numită „pozitivă”, știință pe care Comte însuși și-a luat într-un fel „misiunea” să o constituie, este cea căreia i-a atribuit denumirea destul de barbară de „sociologie”, denumire de atunci în întrebuințarea curentă; și această „sociologie” este în mod propriu știința Omului său, dacă se preferă, a Umanității, considerată bineînțeles doar din punct de vedere „social”; de altfel, pentru Comte, nu poate exista o altă știință a Omului decât aceasta, deoarece el

Notă:

5 Este evident că aceasta nu e într-adevăr decât o simplă ipoteză, și chiar o ipoteză foarte rău fondată, pe care Comte o afirmă astfel „în mod dogmatic” dându-i abuziv numele de „lege”.

credea că tot ceea ce caracterizează în mod special ființa umană și îi aparține în mod propriu, cu excluderea celorlalte ființe vii, provine doar din viața socială. Era deci perfect logic, orice ar putea spune unii, ca el să ajungă unde a ajuns de fapt: împins de nevoia mai mult sau mai puțin conștientă de a realiza un fel de paralelism între „starea pozitivă” și celelalte două „stări” așa cum și le reprezenta, el a văzut desăvârșirea în ceea ce a numit „religia Umanității” 6. Observăm așadar aici, ca scop „ideal” al celor trei „stări”, respectiv pe Dumnezeu, Natura și Umanitatea; nu vom insista mai mult, căci cele spuse sunt suficiente în fond pentru a arăta că faimoasa „lege a celor trei stări” provine de fapt dintr-o deformare și o aplicare greșită a ternarului *Deus, Homo, Natura*, surprinzător fiind mai degrabă faptul că nimeni nu pare să fi observat acest lucru.

Notă:

6 „Umanitatea”, concepută drept colectivitatea tuturor oamenilor trecuți, prezenți și viitori, este la el o adevărată „personificare”, deoarece, în partea pseudoreligioasă a operei sale, o numește „Marea Ființă”; s-ar putea vedea aici un fel de caricatură profană a „Omului Universal”.

CAPITOLUL XXI

Providență, Voință, Destin

Pentru a completa ceea ce am spus în legătură cu ternarul *Deus, Homo, Natura*, vom vorbi puțin despre un alt ternar ce îi corespunde în mod clar termen cu termen: Providență, Voință și Destin, considerate drept cele trei puteri ce regizează Universul manifestat. În timpurile moderne, mai ales Fabre d'Olivet s-a referit în special la acest ternar¹, pornind de la date de origine pitagoriciană; el face referire de asemenea în mod secundar, în mai

Notă:

1 Mai ales în *Histoire philosophique du Genre humain*; citatele ce urmează sunt luate, fără indicația contrară, din dizertația introductivă a acestei lucrări (publicată inițial sub titlul *De l'état social de l'Homme*). – în *Examens des Vers dorés de Pythagore*, apărută anterior, se găsesc de asemenea opinii despre acest subiect, însă expuse mai puțin clar: Fabre d'Olivet pare uneori să considere aici Destinul și Voința drept corelative, Providența dominându-le deopotrivă pe ambele, ceea ce nu este în acord cu corespondența pe care o avem acum în vedere. Semnalăm în trecere că Saint-Yves d'Alveydre și-a construit teoria „synarhiei” pe o aplicație a concepției acestor trei puteri universale la ordinul social.

multe rânduri, la tradiția chineză², într-un mod ce implică faptul că i-a recunoscut acestui ternar echivalența cu Marea Triadă:

„Omul nu este niciun animal nicio inteligență pură, ci o ființă de mijloc, situată între materie și spirit, între Cer și Pământ, fiind legătura între acestea”; și se poate recunoaște clar limpede aici locul și rolul termenului median al Triadei extrem-orientale.

„Faptul că Omul universal³ este o putere, a fost constatat de toate codurile sacre ale popoarelor, a fost înțeles de toți înțelepții, a fost mărturisit chiar de adevărații savanți... Celelalte două puteri, între care se află situat, sunt Destinul și Providența. Sub el este Destinul, natura necesităată și naturată; deasupra lui este Providența, natura liberă și naturantă. Ca regn uman, el este Voința mediatoare, eficientă, situată între aceste două naturi pentru a le servi ca legătură, ca mijloc de comunicare, reunind două acțiuni, două mișcări care ar fi incompatibile fără el”.

Notă:

2 Se pare de altfel că nu cunoștea din aceasta decât partea

confucianistă, cu toate că, în *Examens des Vers dorâs de Pythagore*, l-a citat o dată pe Lao Zi.

3 Această expresie trebuie înțeleasă aici într-un sens restrâns, căci nu pare ca ideea ei să fi fost extinsă dincolo de starea umană propriu-zisă; e evident într-adevăr că, atunci când ea este transpusă la totalitatea stărilor ființei, nu se mai poate vorbi de „regnul uman”, ceea ce nu are realmente sens decât în lumea noastră.

Este interesant de notat că termenii extremi ai ternarului sunt desemnați în mod expres ca *Natura naturans* și *Natura maturata*, conform a ceea ce am spus mai sus; și cele două acțiuni sau cele două mișcări despre care e vorba nu sunt altceva în fond decât acțiunea și reacțiunea Cerului și a Pământului, mișcarea alternantă a lui *yang* și *yin*.

„Aceste trei mișcări, Providența, Omul considerat ca regn uman și Destinul, constituie ternarul universal. Nimic nu scapă acțiunii lor, totul le este supus în Univers, totul, cu excepția lui Dumnezeu însuși care, cuprinzându-le în insondabila sa unitate, formează împreună cu ele acea tetradă a celor vechi, acel imens cuaternar, care este totul în toate și în afara căruia nu este nimic”.

Avem aici o aluzie la cuaternarul fundamental al pitagoricienilor, simbolizat prin *Tetraktys*, cele spuse înainte despre ternarul *Spiritus*, *Anima*, *Corpus* fiind suficiente pentru a înțelege despre ce e vorba. Pe de altă parte, mai trebuie remarcat, acest lucru fiind deosebit de important din punctul de vedere al concordanțelor, că „Dumnezeu” este considerat aici ca Principiul în el însuși, spre deosebire de primul termen al ternarului *Deus*, *Homo*, *Natura*, astfel încât, în aceste două cazuri, același cuvânt nu este luat în aceeași accepțiune; aici, Providența este doar instrumentul lui Dumnezeu în guvernarea Universului, întocmai cum Cerul este instrumentul Principiului după tradiția extrem-orientală.

Acum, pentru a înțelege de ce termenul median este identificat, nu doar cu Omul, ci mai precis cu Voința umană, trebuie știut că, pentru Fabre d'Olivet, voința este, în ființa umană, elementul interior și central care unifică și cuprinde cele trei sfere: intelectuală, animică și instinctivă, cărora le corespund respectiv spiritul, sufletul și corpul. De altfel, cum în „microcosmos” trebuie să se regăsească corespondența „macrocosmosului”, aceste trei sfere reprezintă aici

cele trei puteri universale care sunt Providența, Voința și Destinul⁵; și voința joacă, în raport cu ele, un rol ce face din ea imaginea Principiului Însuși.

Acest mod de a considera voința (care de altfel, trebuie s-o spunem, este insuficient justificat prin considerații de ordin mai mult psihologic decât cu adevărat metafizic) trebuie apropiat de ceea ce am spus înainte despre Sulful alchimic, căci exact despre asta e vorba în realitate. În plus, există aici un fel de paralelism între cele trei puteri, deoarece, pe de o parte, Providența poate fi concepută evident ca expresia Voinței divine, iar pe de altă parte, Destinul la rândul lui apare ca un fel de voință obscură a Naturii.

„Destinul este partea inferioară și instinctivă a Naturii universale⁶, pe care o numesc natură

Notă:

4 Trebuie să se amintească și aici că, în realitate, centrul este cel care conține totul.

5 Vom aminti ceea ce am spus, în legătură cu „cele trei lumi”, despre corespondența mai particulară a Omului cu domeniul animic sau psihic.

6 Aceasta este înțeleasă aici în sensul său cel mai general, ea cuprinzând în acest caz, ca „trei naturi într-o singură Natură”, ansamblul celor trei termeni ai „ternarului universal”, adică în definitiv tot ceea ce nu este Principiul Însuși.

naturată; acțiunea sa se numește fatalitate; forma prin care el se manifestă față de noi se numește necesitate... Providența este partea superioară și inteligentă a Naturii universale, pe care o numesc natură nurantă; ea este o lege vie emanată de Divinitate, prin care toate lucrurile se stabilesc în puterea de a fi⁷... Voința omului este cea care, ca putere mediană (corespunzând părții animice a Naturii universale), reunește Destinul cu Providența; fără ea, aceste două puteri extreme nu s-ar uni niciodată și n-ar putea fi nici măcar sesizate”⁸.

Un alt punct demn de remarcat este următorul: Voința umană, unindu-se cu Providența și colaborând conștient cu ea⁹, poate echilibra Destinul și să ajungă să-l neutralizeze¹⁰. Fabre d'Olivet spune că:

Notă:

7 Acest termen este impropriu, deoarece potențialitatea aparține dimpotrivă celuilalt pol al manifestării; ar trebui spus „în principiu” sau „în esență”.

8 În altă parte, Fabre d'Olivet, desemnează ca agenți ai celor trei puteri universale, ființele pe care pitagoricienii le numeau respectiv „Zei nemuritori”, „Eroi slăviți” și „Demoni pământești”, „în funcție de elevația lor și de poziția armonică a celor trei lumi în care viețuiesc” (*Examens des Vers dores de Pythagore*, de Examen).

9 A colabora astfel cu Providența înseamnă propriu-zis, în terminologia masonică, a lucra la realizarea „planului Marelui Arhitect al Universului” (cf. *Aperçus sur l'initiation*, cap. XXXI).

10 E ceea ce rozicrucienii exprimau prin maxima *Sapiens dominatibur astris*, „influențele astrale” reprezentând, cum am explicat mai sus, ansamblul tuturor influențelor ce emană din mediul cosmic și acționează asupra individului pentru a-l determina în mod exterior.

„Acordul Voinței cu Providența constituie Binele; Răul se naște din opoziția lor¹¹... Omul se îmbunătățește sau se degradează după cum tinde să se confunde cu Unitatea universală sau să se diferențieze de ea” ¹², adică după cum, tinzând spre unul sau celălalt din polii manifestării¹³, care corespund într-adevăr unității și multiplicității, își unește voința cu Providența sau cu Destinul și se îndreaptă astfel, fie spre partea „libertății”, fie spre partea „necesității”. El spune de asemenea că:

„Legea providențială este legea omului divin, care trăiește în principal o viață intelectuală, căreia ea îi este rânduitoră”; el nu precizează de altfel mai departe modul în care înțelege acest „om divin”, care poate fi asimilat fără îndoială, după caz, „omului transcendent” sau doar „omului veritabil”. Conform doctrinei pitagoricene, virmată de altfel în acest punct ca în atâtea altele de Platon.

„Voința întărită de credință (decu asociată chiar prin aceasta Providenței) poate subjugă însăși Necesitatea, să comande Naturii și să facă miracole”.

Notă:

11 Aceasta identifică în fond binele și răul cu tendințele contrare pe care le-am indicat, cu toate consecințele lor.

12 *Examens des Vers dores de Pythagore*, 12 e Examen.

13 E vorba de cele două tendințe contrare, una ascendentă și cealaltă descendentă, desemnate ca *sattva* și *tamas* în tradiția hindusă.

Echilibrul între Voință și Providență pe de o parte și Destin de cealaltă era simbolizat geometric prin triunghiul dreptunghic ale cărui laturi sunt proporționale respectiv numerelor 3, 4 și 5, triunghi căruia Pitagora îi acorda o mare importanță¹⁴, și care, printr-o coincidență remarcabilă, nu avea o importanță mai mică în tradiția extrem-orientală. Dacă Providența este reprezentată¹⁵ prin 3, Voința umană prin 4 și Destinul prin 5, avem în acest triunghi: $3^2 + 4^2 = 5^2$; ridicarea numerelor la puterea a doua arată că aceasta se raportează la domeniul forțelor universale, adică propriu-zis la domeniul animic¹⁶, cel ce corespunde Omului în

Notă:

14 Acest triunghi se regăsește în simbolismul masonic, și am făcut aluzie la el în legătură cu echerul Venerabilului; triunghiul complet apare în însemnele *Past Masterului*. Să spunem cu această ocazie că o parte notabilă a simbolismului masonic derivă în mod direct din pitagorism, printr-un „lanț” neîntrerupt, trecând prin *Collegia fabrorum* romane și corporațiile constructorilor din Evul Mediu; triunghiul de care e vorba aici este un exemplu în acest sens, altul fiind Steaua strălucitoare, identică cu *Pentalpha* ce servea pitagoricienilor drept „mijloc de recunoaștere” (cf. *Aperçus sur l'initiation*, cap. XVI).

15 Regăsim aici 3-ul ca număr „ceresc” și 5-ul ca număr „pământesc”, ca în tradiția extrem-orientală, deși aceasta nu le consideră corelative, deoarece 3 se asociază cu 2 și 5 cu 6, așa cum am explicat mai sus; în ce-l privește pe 4, el corespunde crucii ca simbol al „Omului Universal”!

16 Acest domeniu este într-adevăr al doilea în „cele trei lumi”, fie că sunt considerate de altfel în sensul ascendent sau în sensul descendent; ridicarea la puterile succesive, reprezentând grade de universalizare crescătoare, corespunde sensului ascendent (cf. *Simbolismul Crucii*, cap. XII, și *Les Principes du Calcul infinitesimal*, cap. XX).

„Macrocosmos”, și în centrul căruia, ca termen median, se situează voința în „microcosmos” 17.

Notă:

17 După schema dată de Fabre d'Olivet, acest centru al sferei animice este în același timp punctul de tangență al celorlalte două sfere, intelectuală și instinctivă, ale căror centre sunt situate în două puncte diametral opuse pe circumferința aceleiași sfere mediane: „Acest centru, desfășurându-și circumferința, atinge celelalte centre, reunind în el însuși punctele opuse de pe cele două circumferințe pe care aceste centre le desfășoară (adică punctul cel mai de jos al uneia și punctul cel mai de sus al celeilalte), astfel încât cele trei sfere vitale, mișcându-se una în cealaltă, își comunică naturile lor diverse și își transmit influența lor reciprocă”.

— Circumferințele reprezentative a doua sfere consecutive (intelectuală și animică, animică și instinctivă) prezintă așadar dispunerea căreia i-am semnalat proprietățile în legătură cu figura 3, fiecare din ele trecând prin centrul celeilalte.

CAPITOLUL XXII

Timpul triplu

După cele spuse, se mai poate pune următoarea întrebare: există ceva în ordinul determinațiilor spațiale și temporale ce corespunde celor trei termeni ai Marii Triade și ai ternarilor echivalenți? În privința spațiului, nu e greu să se găsească o asemenea corespondență, ea fiind dată în mod imediat prin luarea în considerare a „sus-ului” și „jos-ului”, examinate, conform reprezentării geometrice obișnuite, în raport cu un plan orizontal luat ca „nivel de referință”, care, pentru noi, este bineînțeles cel ce corespunde domeniului stării umane. Acest plan poate fi privit ca median, întâi pentru că ne apare astfel datorită „perspectivei” noastre, ca fiind acela al stării în care ne găsim actualmente, și apoi pentru că putem situa în el, cel puțin virtual, centrul ansamblului stărilor de manifestare; din aceste cauze, el

corespunde evident Omului ca termen mediu al Triadei, dar și omului înțeles în sens obișnuit și individual. Raportat la acest plan, ceea ce este deasupra reprezintă aspectele „cerești” ale Cosmosului, iar ceea ce este dedesubt reprezintă aspectele „terestre”, limitele extreme ale celor două regiuni în care spațiul este astfel împărțit (limite ce se situează la indefinit în cele două sensuri) fiind cei doi poli ai manifestării, așadar Cerul și Pământul, care, din planul considerat, sunt văzute prin aceste aspecte „cerești” și „terestre”. Influențele corespondente se exprimă prin două tendințe contrare, care pot fi raportate la jumătățile axei verticale, jumătatea superioară fiind luată în direcția ascendentă și jumătatea inferioară în direcția descendentă pornind de la planul median; cum acesta corespunde în mod firesc expansiunii în sensul orizontal, intermediar între cele două tendințe opuse, se observă aici că avem, în plus, corespondența celor trei *guna* din tradiția hindusă¹ cu cei trei termeni ai Triadei: astfel, *sattva* corespunde Cerului, *rajas* Omului și *tamas* Pământului². Dacă planul median este privit ca un plan diametral al unei sfere (care trebuie de altfel considerată cu rază indefinită, deoarece cuprinde totalitatea spațiului), cele două semisfere superioară și inferioară sunt, conform unui alt simbolism despre care am vorbit deja, jumătățile „Oului Lumii”, care, după separarea lor, realizată prin determinarea efectivă a planului median, devin respectiv Cerul și Pământul, înțelese aici în accepțiunea lor cea mai generală³; în centrul planului median se situează

Notă:

1 Cf. *Simbolismul Crucii*, cap. V.

2 Ne vom aminti ceea ce am indicat mai sus despre caracterul „sattvic” sau „tamasic” luat de Voința umană, neutră sau „rajasică” în ea însăși, după cum se unește cu Providența sau cu Destinul.

3 Acest lucru trebuie apropiat de ceea ce am spus despre cele două semisfere în legătură cu dubla spirală, la fel de divizarea simbolului *yin-yang* în cele două jumătăți ale sale.

Hiranyagarbha, care apare astfel în Cosmos ca „*Avatăra eternă*”, fiind chiar prin aceasta identic cu „*Omul Universal*”⁴.

În privința timpului, problema poate părea mai greu de rezolvat,

totuși există și în acest caz un ternar, de vreme ce se vorbește de „timpul triplu” (în sanscrită *trikāla*), adică de faptul că timpul este considerat sub trei modalități, care sunt trecutul, prezentul și viitorul; însă pot fi puse aceste trei modalități în legătură cu cei trei termeni ai ternarilor de felul celor pe care îi examinăm aici? Trebuie remarcat mai întâi că prezentul poate fi reprezentat ca un punct ce împarte în două linia conform căreia se derulează timpul, determinând astfel, în fiecare moment, separarea (dar și joncțiunea) între trecut și viitor cărora le este limită comună, la fel cum planul median despre care am vorbit este limita celor două jumătăți superioară și inferioară ale spațiului.

Așa cum am explicat în altă parte⁵, reprezentarea „rectilinie” a timpului este insuficientă și inexactă, deoarece timpul este în realitate „ciclic”, acest caracter regăsindu-se chiar și în cele mai mici subdiviziuni ale sale; dar aici nu trebuie să specificăm forma liniei reprezentative, pentru că, oricum ar fi ea, pentru ființa situată într-un punct al acestei linii, cele două părți în care este divizată apar întotdeauna ca situate respectiv „înainte” și „după” acest punct, la fel cum cele două jumătăți ale spațiului apar ca situate „în sus” și „în jos”, adică

Notă:

4 Cf. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVIII.

5 *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. V.

deasupra și dedesubtul planului luat ca „nivel de referință”.

Pentru a completa în această privință paralelismul între determinațiile spațiale și temporale, punctul reprezentativ al prezentului poate fi totdeauna luat într-un anumit sens drept „mijlocul timpului”, deoarece, pornind din acest punct, timpul nu poate apărea decât ca indefinit deopotrivă în cele două direcții opuse ce corespund trecutului și viitorului. Mai este de altfel ceva în plus: „omul veritabil” ocupă centrul stării umane, adică un punct ce trebuie să fie cu adevărat „central” în raport cu toate condițiile acestei stări, inclusiv cu condiția temporală⁶; se poate spune așadar că el se situează efectiv în „mijlocul timpului”, pe care îl determină de altfel prin faptul că domină într-un fel condițiile individuale⁷, la fel cum, în tradiția chineză, împăratul, situându-se în punctul central al *Ming-tang-uhxi*, determină mijlocul

ciclului anual; astfel „mijlocul timpului” este în mod propriu, dacă se poate spune așa, „locul” temporal al „omului veritabil”, pentru care, într-adevăr, acest punct este întotdeauna prezentul.

Prin urmare, dacă prezentul poate fi pus în corespondență cu Omul (de altfel, chiar în ceea ce privește ființa umană obișnuită, este evident că ea

Notă:

6 Nu e cazul să se vorbească aici de „omul transcendent”, deoarece acesta este cu totul dincolo de condiția temporală precum și de toate celelalte; însă, dacă ajunge să se situeze în starea umană după cum am explicat înainte, el ocupă *afortiori* poziția centrală în toate privințele.

7 Cf. *Apergus sur l'Initiation*, cap. XLVII, de asemenea *Esoterismul lui Dante*, cap. VIII.

nu-și poate exercita acțiunea decât în prezent, cel puțin într-un mod direct și imediat) 8, rămâne de văzut dacă nu există de asemenea o anumită corespondență a trecutului și viitorului cu ceilalți doi termeni ai Triadei. Și din nou, o indicație în acest sens ne va fi oferită de o comparație între determinațiile spațiale și temporale. Într-adevăr, stările de manifestare inferioare și superioare în raport cu starea umană, reprezentate, conform simbolismului spațial, ca situate respectiv dedesubtul și deasupra ei, sunt descrise pe de altă parte, conform simbolismului temporal, ca alcătuind cicluri respectiv anterioare și posterioare ciclului actual. Ansamblul acestor stări formează astfel două domenii a căror acțiune, atât cât se face simțită în starea umană, se exprimă în aceasta prin influențe ce pot fi numite „terestre” pe de o parte și „cerești” pe de alta, în sensul dat de noi aici în mod constant acestor termeni, și apare ca manifestarea respectivă a Destinului și a Providenței; acest lucru este arătat foarte clar de tradiția hindusă când atribuie unul dintre aceste domenii demonilor (*Asura*) și pe celălalt zeilor (*Deva*).

Într-adevăr, *cei* doi termeni extremi ai Triadei pot fi considerați sub aspectul Destinului și al Providenței, corespondența lor fiind evidentă; tocmai de aceea trecutul apare ca „necesar” și viitorul

Notă:

8 „Omul veritabil” poate exercita o influență într-un moment oarecare al timpului, deoarece, din punctul central în care este situat, e capabil, când vrea, să facă acest moment prezent pentru el.

ca „liber”, acesta fiind caracterul propriu celor două puteri. E adevărat că, în realitate, aceasta nu este decât o problemă de „perspectivă”, și că, pentru o ființă situată în afara condiției temporale, nu mai există nici trecut, nici viitor, în consecință nicio diferență între ele, totul apărându-i în perfectă simultaneitate⁹; însă, bineînțeles, noi vorbim aici din punctul de vedere al unei ființe care, fiind în timp, se află situată în mod necesar chiar prin aceasta între trecut și viitor. Pe acest subiect Fabre d'Olivet spune:

„Destinul nu este principiul nici unui lucru, dar se înstăpânește asupra oricărui lucru o dată ce este dat, pentru a-i domina consecințele. Doar prin necesitatea acestor consecințe el are influență asupra viitorului și se face simțit în prezent, căci tot ce posedă propriu-zis se află în trecut. Se poate înțelege deci prin Destin acea putere după care concepem că lucrurile făcute sunt făcute, că sunt într-un anumit fel și nu în altul, și că, o dată date conform naturii lor, ele au rezultate obligatorii ce se desfășoară în mod succesiv și necesar”.

Trebuie spus că el se exprimă mult mai puțin clar în privința corespondenței temporale a celorlalte

Notă:

9 Cu atât mai mult este așa din perspectiva Principiului; remarcăm în această privință că Tetragrama ebraică este considerată ca fiind constituită gramatical prin contracția celor trei timpuri ale verbului „a fi”; prin aceasta, ea desemnează Principiul, adică Ființa pură, care cuprinde ea însăși cei trei termeni ai „ternarului universal”, după expresia lui Fabre d'Olivet, așa cum Eternitatea ce îi este inerentă cuprinde în sine „triplul timp”.

două puteri, ajungând chiar, într-o lucrare anterioară celei pe care am citat-o, s-o facă să intervină într-un mod destul de greu explicabil¹⁰.

„Voința omului, prin care-și desfășoară activitatea, modifică lucrurile existente (deci prezente), creează altele noi, care devin instantaneu proprietatea Destinului, și pregătește pentru viitor mutații în ceea ce a fost făcut și consecințe necesare în ceea ce urmează să fie¹.

Scopul Providenței este perfecțiunea tuturor ființelor, și această perfecțiune își primește de la Dumnezeu însuși tipul de necontrazis. Mijlocul prin care ajunge la acest scop este ceea ce noi numim timp. Însă timpul nu există pentru ea după ideea pe care o avem noi despre el¹²; ea îl concepe ca o mișcare a eternității”¹³.

Notă:

10 în *Examens des Vers dorās de Pythagore* (12 e Examen), el spune într-adevăr că „puterea voinței se exercită asupra lucrurilor de făcut sau asupra viitorului; necesitatea destinului, asupra lucrurilor făcute sau asupra trecutului... libertatea domnește în viitor, necesitatea în trecut și providența asupra prezentului”. Aceasta revine la a face din Providență termenul median, și atribuindu-i-se Voinței „libertatea” ca și caracter propriu, aceasta să fie prezentată ca opusă Destinului, ceea ce nu poate h nicidecum în acord cu raporturile reale ale celor trei termeni, așa cum le-a expus el însuși puțin mai târziu.

11 Se poate spune într-adevăr că Voința lucrează în vederea viitorului, în măsura în care acesta este o urmare a prezentului, însă, bineînțeles, nu este deloc același lucru cu a spune că ea operează în mod direct asupra viitorului ca atare.

12 Acest lucru este evident, deoarece ea corespunde la ceea ce este superior stării umane, căreia timpul îi este doar una dintre condițiile speciale; dar ar trebui adăugat, pentru mai multă precizie, că ea se folosește de timp în măsura în care acesta este, pentru noi, dirijat „dinainte”, adică în sensul viitorului, ceea ce implică de altfel faptul că trecutul aparține Destinului.

Toate acestea nu sunt prea clare, dar putem ușor să suplinim această lacună; de altfel, am făcut-o deja mai înainte pentru ceea ce este Omul și în consecință pentru Voință. Cât privește Providența, din punct de vedere tradițional este o idee curentă că, după expresia coranică, „Dumnezeu are cheile lucrurilor ascunse”¹⁴, deci mai ales ale celor care, în lumea noastră, nu sunt încă manifestate¹⁵; viitorul este într-adevăr ascuns pentru oameni, cel puțin în condițiile obișnuite; or este evident că o ființă, oricare ar fi ea, nu poate avea nicio priză asupra a ceea ce nu cunoaște, și că în consecință omul nu poate acționa în mod direct asupra viitorului, care de altfel, în

„perspectiva” sa temporală, nu este pentru el decât ceea ce nu există încă. În plus, această idee s-a păstrat chiar în mentalitatea comună, care, poate fără a avea conștiința ei foarte clară, o exprimă prin afirmații proverbiale precum, de pildă, „omul propune și Dumnezeu dispune”, adică, deși omul se străduie, în măsura mijloacelor

Notă:

13 Se pare că aceasta este o aluzie la ceea ce scolasticii numeau *aevum* sau *aeviternitas*, termeni ce desemnează alte moduri ale duratei decât timpul și condiționează stările „angelice”, adică supraindividuale, care apar într-adevăr ca „cerești” în raport cu starea umană.

14 *Qurân*, VI, 59.

15 Spunem mai ales, deoarece se subînțelege că nu e vorba aici în realitate decât de o parte infinitezimală a „lucrurilor ascunse” (*el-ghaybu*), care cuprind întreg nemanifestatul.

sale, să pregătească viitorul, acesta nu va putea totuși să fie în definitiv decât ceea ce va vrea Dumnezeu să fie, sau ceea ce-l va face să fie prin acțiunea Providenței sale (de unde rezultă de altfel că Voința va acționa cu atât mai eficace în vederea viitorului cu cât va fi mai strâns unită cu Providența); și se spune de asemenea, încă mai explicit, că „prezentul aparține oamenilor, însă viitorul aparține lui Dumnezeu”. N-ar trebui așadar să existe nicio îndoială în această privință, viitorul fiind mai mult cel care, dintre modalitățile „timpului triplu”, constituie domeniul propriu al Providenței, precum o cere de altfel simetria acesteia cu Destinul care are ca domeniu propriu trecutul, căci această simetrie trebuie să rezulte în mod necesar din faptul că aceste două puteri reprezintă respectiv cei doi termeni extremi ai „ternarului universal”.

CAPITOLUL XXIII

Roata cosmică în unele lucrări aparținând tradiției hermetice¹, se află menționat ternarul *Deus, Homo, Rota*, adică, în ternarul pe care l-am examinat înaintea, termenul al treilea *Natura* este înlocuit cu *Rota* sau „Roata”; e vorba aici de „roata cosmică”, care este, cum am spus deja în diverse ocazii, un simbol al lumii manifestate, și pe care rozicrucienii o numeau *Rota Mundi*². Se poate spune deci că, în general, acest simbol reprezintă „Natura” luată, conform a ceea ce am

spus, în sensul său cel mai extins; dar el este susceptibil în plus de diverse semnificații mai precise, dintre care le vom lua în considerare aici doar pe cele ce au un raport direct cu subiectul studiului nostru.

Notă:

1 în special în *Absconditorum Clavis* a lui Guillaume Poștei.

— Se va putea remarca faptul că titlul acestei cărți este echivalentul literal al expresiei coranice pe care am citat-o puțin mai sus.

2 Cf. figura *Rota Mundi* dată de Leibniz în tratatul său *de Arte combinatoria* (vezi *Les Principes du Calcul infimezimal*, Avant-propos); se va remarca faptul că această figură este cea a unei roți cu opt raze, la fel ca *Dharma-cakra* despre care vom vorbi mai încolo.

Figura geometrică din care este derivată roata e cea a cercului cu centrul său; în sensul cel mai universal, centrul reprezintă Principiul, simbolizat geometric prin punct și aritmetic prin unitate, iar circumferința reprezintă manifestarea, care este „măsurată” efectiv prin raza emanată din Principiu³; însă această figură, deși foarte simplă în aparență, are totuși multiple aplicații din puncte de vedere diferite și mai mult sau mai puțin particularizate⁴, în special, și asta ne interesează mai ales în acest moment, pentru că Principiul acționează în Cosmos prin mijlocirea Cerului, acesta va putea fi reprezentat și prin centru, și atunci circumferința, la care se opresc în fapt razele emanate de centru, va reprezenta celălalt pol al manifestării, adică Pământul, suprafața cercului corespunzând în acest caz întregului domeniu cosmic; de altfel, centrul este unitatea și circumferința multiplicitatea, ceea

Notă:

3 Cf. *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. III.

4 în astrologie, acesta este semnul Soarelui, care este într-adevăr, pentru noi, central lumii sensibile, și care, din această cauză, este luat în mod tradițional ca un simbol al „Inimii Lumii” (cf. *Apergus sur l'Initiation*, cap. XLVII); am vorbit deja suficient despre simbolismul „razelor solare” pentru a nu mai fi nevoie să le reamintim în această privință. În alchimie, acesta este semnul aurului, care, ca

„lumină minerală”, corespunde, printre metale, Soarelui printre planete. În știința numerelor, el este simbolul denarului, în măsura în care acesta constituie un ciclu numeral complet; din acest punct de vedere, centrul este 1 și circumferința 9, formând împreună totalul 10, căci unitatea, fiind chiar principiul numerelor, trebuie să fie plasată în centru și nu pe circumferință, a cărei măsură naturală, de altfel, nu se efectuează prin diviziunea zecimală, așa cum am explicat mai sus, ci printr-o diviziune conformă multiplilor lui 3, 9 și 12.

ce exprimă bine caracterele respectiv de Esență și de Substanță universale. Ne vom putea de asemenea limita la considerarea unei lumi sau a unei stări de existență determinată; în acest caz, centrul va fi firește punctul în care „Activitatea Cerului” se manifestă în această stare, iar circumferința va reprezenta *materia secunda* a acestei lumi, care joacă, față de el, un rol corespondent celui jucat de *materia prima* în raport cu totalitatea manifestării universale⁵.

Figura roții nu diferă de cea despre care am vorbit decât prin trasarea unui anumit număr de raze, care marchează mai explicit raportul circumferinței la care ele ajung cu centrul din care au ieșit; bineînțeles, circumferința n-ar putea exista fără centrul său, pe când acesta este absolut independent de ea și conține principal toate circumferințele concentrice posibile, care sunt determinate printr-o extensie mai mare sau mai mică a razelor. Evident, aceste raze pot fi figurate într-un număr variabil, deoarece ele sunt realmente în multitudine indefinită ca și punctele circumferinței ce sunt extremitățile lor; dar, în fapt, figurările tradiționale comportă întotdeauna numere care au prin ele însele o valoare simbolică particulară, care se adaugă la semnificație generală a roții pentru a defini diferitele aplicații ce li se pot da după caz⁶. Forma

Notă:

5 Pentru toate acestea, se pot consulta considerațiile pe care le-am dezvoltat în *Domnia cantității și semnele vremurilor*.

6 Formele întâlnite de obicei sunt roata cu șase și cu opt spițe, de asemenea cu dublele acestor numere, douăsprezece și șaisprezece.

cea mai simplă este aici cea care prezintă doar patru raze ce împart circumferința în părți egale, adică două diametre perpendiculare formând o cruce în interiorul circumferinței⁷. Această

figură corespunde în mod firesc, din punct de vedere spațial, determinării punctelor cardinale⁸; pe de altă parte, din punct de vedere temporal, circumferința, dacă se reprezintă ca fiind parcursă într-un singur sens, este imaginea unui ciclu al manifestării, iar diviziunile determinate pe această circumferință prin extremitățile brațelor crucii corespund în acest caz diferitelor perioade sau faze în care se împarte acest ciclu; o asemenea diviziune poate fi privită în mod natural, ca să spunem așa, la scări diferite, după cum va fi vorba de cicluri mai mult sau mai puțin întinse⁹.

Prin ea însăși, ideea roții o evocă de altfel imediat pe cea de „rotație”; această rotație este imaginea schimbării continue căreia îi sunt supuse toate lucrurile manifestate, de aceea se vorbește și de „roata devenirii” ¹⁰; într-o asemenea mișcare, nu

Notă:

7 Am vorbit în altă parte despre raporturile acestei figuri cu cea a svasticii (*Simbolismul Crucii*, cap. X).

8 Vezi mai sus, fig. 13 și 14.

9 Așa vor fi de exemplu, doar în ordinul existenței terestre, cele patru momente principale ale zilei, cele patru faze lunare, cele patru anotimpuri ale anului, de asemenea, pe de altă parte, cele patru vârste tradiționale ale umanității, precum și cele ale vieții umane individuale, adică în definitiv, într-un mod general, toate corespondențele cuaternare de genul celor la care am făcut deja aluzie înainte.

10 Cf „Roata Norocului” în antichitatea occidentală, și simbolismul lamei 10 a Tarotului.

există decât un punct unic care rămâne fix și imuabil, și acest punct este centrul ¹¹.

Nu este necesar aici să se insite mai mult asupra tuturor acestor noțiuni; vom adăuga doar că, dacă centrul este înainte de toate un punct de plecare, el este de asemenea un punct de sosire: totul a ieșit din el și trebuie în final să revină la el. Pentru că toate lucrurile nu există decât prin Principiu (sau prin ceea ce îl reprezintă în raport cu manifestarea sau cu o anumită stare a acesteia), trebuie să existe între ele și el o legătură permanentă, figurată prin razele ce unesc în centru

toate punctele circumferinței; însă aceste raze pot fi parcurse în două sensuri opuse: mai întâi din centru la circumferință, apoi de la circumferință înapoi spre centru¹². Există așadar aici două faze complementare, prima fiind reprezentată printr-o mișcare centrifugă și a doua printr-o mișcare centripetă¹³; aceste două faze sunt comparate în mod tradițional, cum am spus adeseori, cu cele ale

Notă:

11 Centrul trebuie conceput de altfel drept cel ce conține principal întreaga roată, motiv pentru care Guillaume Poștei descrie centrul *Eden-ului* (care este la rândul său și în același timp „centrul lumii” și imaginea sa) ca „Roata din mijlocul Roții”, ceea ce corespunde explicațiilor noastre cu privire la *Ming-tang*.

12 S-ar putea deci concepe reacțiunea principiului pasiv ca o „rezistență” ce oprește influențele emaneate de principiul activ și limitează câmpul lor de acțiune; acest lucru îl indică de altfel și simbolismul „planului de reflexie”.

13 Trebuie avut grijă să se remarce faptul că, aici, aceste două mișcări sunt așa în raport cu Principiul, iar nu în raport cu manifestarea, asta pentru a evita erorile la care s-ar putea ajunge dacă s-ar negija aplicarea „sensului invers”.

respirației, la fel cu dubla mișcare a inimii. Se observă că avem aici un ternar constituit din centru, rază și circumferință, în care raza joacă exact rolul termenului median așa cum l-am definit înainte; de aceea, în Marea Triadă extrem-orientală, Omul este uneori asimilat razei „roții cosmice”, ale cărei centru și circumferință corespund în acest caz respectiv Cerului și Pământului. Cum raza emanată din centru „măsoară” Cosmosul sau domeniul manifestării, se mai observă de aici că „omul veritabil” este propriu-zis „măsura tuturor lucrurilor” în această lume, la fel cum „Omul Universal” este astfel pentru integralitatea manifestării¹⁴; de asemenea, se va putea remarca în această privință că, în figura despre care am vorbit mai înainte, crucea formată de cele două diametre perpendiculare, și care echivalează într-un anumit mod cu ansamblul tuturor razelor circumferinței (toate momentele unui ciclu fiind ca și rezumate, în fazele sale principale), dă tocmai, sub forma sa completă, simbolul însuși al „Omului Universal”

15.

Firește, acest ultim simbolism este diferit, în aparență cel puțin, de cel care prezintă omul ca fiind situat în centrul însuși al unei stări de

Notă:

14 Cf. *Simbolismul Crucii*, cap. XVI.

15 Despre aceeași figură, explicată prin echivalențele numerice ale elementelor sale, vezi și L.

— Cl. de Saint-Martin, *Tableau naturii des rapports qui existent entre Dieu, l'Homme et l'Univers*, cap. XVIII.

— Această carte este numită de obicei cu titlul prescurtat de *Tableau naturii*, însă îi dăm aici titlul complet pentru a evidenția că, termenul „Univers” fiind luat aici în sensul de „Natură” în general, conține mențiunea explicită a ternarului *Deus, Homo, Natura*.

existentă, și „Omul Universal” ca identificat cu „Axa Lumii”, deoarece el corespunde unui punct de vedere de asemenea diferit într-o anumită măsură; dar, în fond, ele se acordă în mod exact în privința semnificației lor esențiale, și trebuie doar avut grijă, ca întotdeauna în asemenea cazuri, să nu se confunde diversele sensuri de care sunt susceptibile elementele lor¹⁶. E momentul să remarcăm, în această privință, că în orice punct al circumferinței și pentru acest punct, direcția tangentei poate fi privită ca orizontală, și în consecință, cea a razei perpendiculare pe ea ca verticală, astfel încât orice rază este într-un fel o axă virtuală. Susul și josul pot fi deci considerate ca fiind întotdeauna corespondente acestei direcții a razei, considerată în cele două sensuri opuse; dar, în timp ce, în ordinul aparențelor sensibile, josul este spre centru (care este atunci centrul pământului)¹⁷, trebuie operată aici aplicația „sensului invers” și să se considere

16 Pentru a da în acest sens un alt exemplu ce se raportează la același subiect, în tradiția hindusă și uneori în tradiția extrem-orientală, Cerul și Pământul sunt reprezentate drept cele două roți ale „carului cosmic”; „Axa Lumii” este figurată în acest caz prin osia ce unește cele două roți în centrele lor, și care, din acest motiv, trebuie presupusă verticală, precum „puntea” despre care am vorbit înainte. În acest caz, corespondența diferitelor părți ale carului nu este

evident aceeași decât atunci când, cum am spus mai sus, acestea sunt bolta și podeaua ce reprezintă respectiv Cerul și Pământul, stâlpul fiind atunci imaginea „Axei Lumii” (ceea ce corespunde poziției normale a unui car obișnuit); aici, de altfel, roțile carului nu sunt luate în considerare în mod special.

Notă:

17 Cf. *Esoterismul lui Dante*, cap. VIII.

centrul ca fiind în realitate punctul cel mai înalt¹⁸; și astfel, din orice punct al circumferinței se pornește, acest cel mai înalt punct rămâne întotdeauna același. Trebuie așadar să se reprezinte Omul, asimilat razei roții, ca având picioarele pe circumferință și capul atingând centrul; într-adevăr, în „microcosmos”, se poate spune că, sub toate raporturile, picioarele sunt în corespondență cu Pământul și capul cu Cerul ¹⁹.

18 Această „răsturnare” rezultă de altfel din faptul că, în primul caz, omul este situat pe exteriorul circumferinței (reprezentând atunci suprafața terestră), pe când, în al doilea, el este în interiorul său.

Notă:

19 Pentru a afirma o dată mai mult această corespondență, indicată deja chiar de forma părților corpului și de situarea lor, vechii confucianiști purtau o bonetă rotundă și încălțări pătrate, fapt ce poate fi apropiat și de ceea ce am spus mai sus despre forma veșmintele rituale ale suveranilor.

CAPITOLUL XXIV

„Triratna”.

Pentru a încheia examinarea concordanțelor între diferite ternaruri tradiționale, vom spune câteva cuvinte despre ternarul *Buddha, Dharma, Sanglia*, care constituie *Triratna* sau „triplul giuvaier”, și pe care unii occidentali îl numesc, foarte greșit de altfel, o „Trinitate buddhistă”. Trebuie spus imediat că nu se pot pune în corespondență exactă și completă termenii săi cu cei ai Marii Triade; totuși, o asemenea corespondență poate fi cel puțin luată în considerare sub câteva raporturi. Mai întâi, într-adevăr, pentru a începe cu ceea ce apare cel mai limpede în această privință, *Sangha* sau „Adunarea” ¹, adică comunitatea buddhistă, reprezintă evident aici

elementul propriu-zis uman; din punctul de vedere special al buddhismului, ea ține în definitiv locul Umanității înseși 2, deoarece este pentru aceasta

Notă:

1 Evităm folosirea cuvântului „Biserică”, care, deși are etimologic aproape aceeași semnificație, a primit în creștinism un sens special ce nu se poate aplica în altă parte, la fel cum termenul „Sinagogă”, care are și mai exact aceeași semnificație originară, a primit la rândul său un sens specific iudaic.

2 Se poate aminti aici ceea ce am spus la început despre rolul similar al termenului *houei*, sau de ceea ce reprezintă el, în cazul *Tien-ți-houei*.

porțiunea „centrală”, raportat la care este luat în considerare tot restul 3, de asemenea pentru că, într-un mod general, nicio formă tradițională particulară nu se poate ocupa direct decât de adepții ei efectiv, și nu de cei care sunt, dacă se poate spune așa, în afara „jurisdicției” sale. În plus, poziția „centrală” dată acestei *Sangha* în ordinul uman este justificată în mod real (cum ar putea de altfel să fie deopotrivă și cu același titlu cea a echivalentului ei din orice altă tradiție) prin prezența în sânul său a *Arha-ilor*, care au atins treapta de „om veritabil” 4, fiind situați în consecință, în mod efectiv, chiar în centrul stării umane.

Cât despre *Buddha*, se poate spune că el reprezintă elementul transcendent, prin care se manifestă influența Cerului, „încarnând” prin urmare, ca să spunem așa, această influență în fața discipolilor săi direcți sau indirecti, care transmite o participare la ea de la unii la ceilalți și printr-un „lanț” continuu, prin intermediul riturilor de admitere în *Sangha*. Spunând aceasta despre *Buddha*, ne gândim de altfel mai puțin la personajul istoric considerat în el însuși, oricare ar fi putut să fie în fapt (ceea ce nu are decât o importanță cu totul secundară din punctul de vedere în care ne situăm aici), cât la

Notă:

3 Am explicat deja acest punct de vedere, într-un alt caz, în legătură cu situarea „centrală” atribuită Imperiului chinez.

4 *Bodhisttvi*, ce ar putea fi puși în corespondență cu treapta „omului transcendent”, scapă chiar prin aceasta domeniului comunității terestre și locuiesc propriu-zis în „Ceruri”, de unde nu „revin”, pe calea realizării „descendente”, decât pentru a se manifesta ca iluminați (*Buddha*).

ceea ce reprezintă⁵ în virtutea caracterelor simbolice ce îi sunt atribuite⁶, și care îl fac să apară înainte de toate sub trăsături de *Avatāra*⁷. În fond, manifestarea sa este propriu-zis „coborârea Cerului pe Pământ” despre care vorbește *Tabla de Smarald*, și ființa care aduce astfel influențele cerești în această lume, după ce le-a „încorporat” în propria-i natură, poate fi numită reprezentanta veritabilă a Cerului în raport cu domeniul uman. Desigur, această concepție este foarte departe de buddhismul „raționalizat” cu care au fost familiarizați occidentalii prin lucrările orientaliștilor; se poate ca ea să corespundă unui punct de vedere „mahāvānist”, dar aceasta n-ar putea fi o obiecție valabilă pentru noi, deoarece, dimpotrivă, se pare că punctul de vedere

Notă:

5 Doar în această privință i-a fost dat și i se potrivește realmente numele de *Buddha*, deoarece acesta nu este un nume propriu individual, care, în plus, nu s-ar mai fi putut aplica cu adevărat în asemenea caz (cf. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XXVII).

6 A spune că aceste caractere sunt simbolice, nu înseamnă, bineînțeles, că ele n-au fost posedate în fapt de un personaj real (și vom spune chiar cu atât mai real cu cât individualitatea sa se ștergea mai mult în fața acestor caractere); am vorbit deja destul de des despre valoarea simbolică pe care o au în mod necesar faptele istorice pentru a nu mai fi necesar să insistăm în acest sens (cf. În special *Simbolismul Crucii*, Cuvânt înainte), și vom aminti doar încă o dată, cu acest prilej, că „adevărul istoric însuși nu este solid decât atunci când derivă din Principiu” (*Zuang Zi*, cap. XXV).

7 Pentru mai multe precizări pe acest subiect, vom trimite la diverse lucrări în care Ananda K. Coomaraswamy a tratat această chestiune, mai ales la *Elements of Buddhist Iconography* și *the nature of Buddhist Art*.

„Hinayānist” (ce s-a obișnuit a fi prezentat ca „original”, fără

îndoială pentru că se acordă cu anumite idei preconcepute) nu este în realitate nimic altceva decât produsul unei simple degenerescente.

De altfel, corespondența pe care am indicat-o nu trebuie luată pur și simplu drept o identificare, pentru că, dacă *Buddha* reprezintă într-un fel principiul „ceresc”, acest lucru nu e valabil totuși decât într-un sens relativ, și în măsura în care el este în realitate „mediatorul”, adică joacă rolul ce este propriu-zis cel al „Omului Universal” 8. De aceea, în ceea ce privește *Sangha*, a trebuit, pentru a o asimila Umanității, să ne limităm la considerarea acesteia exclusiv în sensul individual (incluzând starea „omului veritabil” ce nu este decât perfecțiunea individualității); mai trebuie adăugat că Umanitatea apare aici concepută „colectiv” (deoarece este vorba de o „Adunare”) mai degrabă decât „specific”. S-ar putea deci spune că, dacă am găsit aici un raport comparabil cu cel al Cerului și Omului, cei doi termeni ai acestui raport sunt totuși înțeleși în ceea ce tradiția extrem-orientală desemnează ca fiind „Omul” în sensul cel mai complet și mai „comprehensiv” al acestui cuvânt, și care trebuie într-adevăr să conțină în el însuși o imagine a Marii Triade în întregime.

Pentru ceea ce ține de *Dharma* sau de „Lege”, e mai dificil să se găsească o corespondență precisă.

Notă:

8 Ne putem raporta, în această privință, la ceea am spus mai sus despre „omul transcendent” și „omul veritabil”, și despre raporturile diferitelor grade ale ierarhiilor daoistă și confucianistă.

chiar cu rezerve precum cele pe care le-am formulat pentru ceilalți doi termeni ai ternarului; cuvântul *dharma* are de altfel în sanscrită sensuri multiple, pe care trebuie să știm să le distingem în diferitele cazuri în care este folosit, și care fac aproape imposibilă o definiție generală. Se poate totuși remarca faptul că rădăcina acestui cuvânt are în mod propriu sensul de „a suporta” 9, apropiindu-se în această privință de Pământ care „suportă”, după cum a fost explicat mai sus; e vorba în definitiv despre un principiu de conservare a ființelor, deci de stabilitate, cel puțin atât cât aceasta este compatibilă cu condițiile manifestării, căci toate aplicațiile lui *dharma* privesc întotdeauna lumea manifestată; și, așa cum am spus despre rolul atribuit lui Niu-kua, funcțiunea de a asigura stabilitatea lumii se raportează la latura „substanțială” a manifestării. E adevărat că, pe de

altă parte, ideea de stabilitate se referă la ceva care, chiar în domeniul schimbării, scapă acestei schimbări, așadar trebuie să se situeze în „Invariabilul Mijloc”; dar acest ceva vine din polul „substanțial”, adică din latura influențelor terestre, prin partea inferioară a axei parcurse în sensul ascendent¹⁰. Noțiunea de *dharma*, astfel înțeleasă, nu este de altfel limitată la om, ci se întinde la toate ființele și la toate stările lor de manifestare;

Notă:

9 Rădăcina *dhri* înseamnă a purta, a suporta, a susține, a menține.

10 Rădăcina *dhri* este înrudită, ca formă și ca sens, cu o altă rădăcină *dhru*, din care derivă cuvântul *dhruva* ce desemnează polul; de aceea se poate spune că ideea de „pol” sau de „axă” a lumii manifestate joacă un rol important în concepția lui *dharma*.

— Despre stabilitate sau imobilitate ca reflex invers al imutabilității principiale în punctul cel mai de jos al manifestării, cf. *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. XX.

se poate spune așadar că, în ea însăși, ea este de ordin propriu-zis cosmic; dar, în concepția buddhistă a „Legii”, aplicarea ei este făcută în special la ordinul uman, astfel încât, dacă ea prezintă o anumită corespondență relativă cu termenul inferior al Marii triade, aceasta este încă în raport cu Umanitatea, înțeleasă întotdeauna în sens individual, în care acest termen trebuie considerat aici. Se mai poate remarca faptul că în ideea de „lege” există totdeauna, în toate sensurile și în toate aplicațiile de care este susceptibilă, un anumit caracter de „necesitate”¹¹ sau de „constrângere” care o situează de partea „Destinului”, *dharma* exprimând în definitiv, pentru orice ființă manifestată, conformitatea la condițiile ce-i sunt impuse exterior de mediul ambiant, adică de „Natură” în sensul cel mai extins al acestui cuvânt. Se poate acum înțelege de ce *Dharma* buddhistă are ca simbol principal roata, după ceea ce am expus înainte cu privire la semnificația acesteia¹²; și în același

Notă:

11 Poate fi vorba în aceasta, după caz, fie de necesitatea logică sau matematică, fie de necesitatea „fizică”, fie încă de necesitatea

numită „morală”, destul de impropriu de altfel; *Dharma* buddhistă intră în mod firesc în acest ultim caz.

12 *Dharma-cakra* sau „roata Legii” este în general o roată cu opt spițe; acestea, care pot fi puse în mod firesc în raport, în simbolismul spațial, cu cele patru puncte cardinale și cu cele patru puncte intermediare, corespund, în buddhism, celor opt brațe ai „Căii Sublime”, precum și celor opt petale ale „Lotusului Bunei Legi” (ce se pot de asemenea compara, pe de altă parte, cu cele opt „fericiri” ale Evangheliei). O dispunere similară se regăsește în altă parte în cele opt *kua*, sau trigrame ale lui Fohi; se poate nota în această privință că titlul lui *Yi Jing* este interpretat ca însemnând „Cartea mutațiilor” sau „a schimbărilor în mișcarea circulară”, sens ce prezintă un raport evident cu simbolismul roții.

timp, din această reprezentare, se observă că este vorba de un principiu pasiv în raport cu *Buddha*, deoarece acesta „face să se învârtă roata Legii” 13. Evident, trebuie să fie astfel, de vreme ce *Buddha* se situează de partea influențelor cerești și *Dharma* de partea influențelor terestre; și se poate adăuga că *Buddha*, chiar prin faptul că este dincolo de condițiile lumii manifestate, n-ar avea nimic în comun cu *Dharmau* dacă aceasta n-ar fi aplicată la Umanitate, la fel cum, după cum am văzut mai sus, Providența n-ar avea nimic în comun cu Destinul fără Omul ce leagă între ei acești doi termeni extremi ai „ternarului universal”.

Notă:

13 EL joacă deci aici un rol similar celui al lui *Cakravarti* sau „monarhul universal” într-o altă aplicație a simbolismului roții; se spune de altfel că āṅkya-Muni a avut de ales între funcțiunea de *Buddha* și cea de *Cakravarti*.

14 Această absență a raportului cu *Dharma* corespunde stării lui *Pratyeka-Buddha*, care, ajuns la finalul realizării totale, nu mai „recoboară” în manifestare.

CAPITOLUL XXV

Cetatea Sălciilor

Deși, cum am spus de la început, nu avem intenția aici să studiem în mod special simbolismul ritual al lui *Tien-H-houei*, găsim

totuși în acesta un punct asupra căruia ținem să atragem atenția, pentru că se referă evident la un simbolism „polar” ce nu este lipsit de legătură cu unele dintre considerațiile pe care le-am expus. Caracterul „primordial” al unui asemenea simbolism, oricare ar fi formele particulare pe care le poate îmbrăca, apare mai ales din ceea ce am spus cu privire la orientare; aceasta e ușor de înțeles, deoarece centrul este „locul” ce corespunde în mod propriu „stării primordiale”, și de altfel centrul și polul sunt în fond identice, căci e vorba întotdeauna aici de punctul unic ce rămâne fix și invariabil în toate revoluțiile „roții devenirii” 1. Centrul stării umane poate fi deci reprezentat ca polul terestru, iar cel al Universului total ca polul ceresc; și se poate spune că primul este astfel „locul” „omului veritabil” și al doilea cel al „omului transcendent”. În plus, polul terestru

Notă:

1 în ceea ce privește în mod mai special simbolismul polului, vom trimite la studiul nostru despre *Regele Lumii*.

este reflexul polului ceresc, pentru că, în măsura în care este identificat cu centrul, el este punctul în care se manifestă direct „Activitatea Cerului”; și acești doi poli sunt legați între ei prin „Axa Lumii”, conform direcției după care se exercită această „Activitate a Cerului” 2. De aceea, simbolurile stelare, care aparțin propriu-zis polului ceresc, pot fi raportate și la polul terestru, în care ele se reflectă, dacă se poate spune așa, prin „proiecție” în domeniul corespondent. În consecință, cu excepția cazurilor în care acești doi poli sunt marcați în mod expres prin simboluri distincte, nu este cazul ca ei să fie diferențiați, același simbolism putându-se aplica astfel la două grade diferite de universalitate; și acest lucru, ce exprimă identitatea virtuală a centrului stării umane cu acela al ființei totale, corespunde în același timp la ceea ce am spus înainte, anume că, din punct de vedere uman, „omul veritabil” nu poate fi distins de „urma” „omului transcendent”.

În inițierea la *Tien-ți-houei*, neofitul, după ce a trecut prin diferite etape preliminare, dintre care ultima este desemnată drept „Cercul Cerului și al Pământului” (*Tien-ți-kiuen*), ajunge în final la „Cetatea Sălciilor” (*Mou-yang-cheng*), care mai este numită și „Locuința Marii Păci” (*Tai-ping-chouang*) 4.

Notă:

2 Acestea sunt cele două extremități ale osiei „carului cosmic”, cele două roți ale acestuia reprezentând Cerul și Pământul, cu semnificația pe care acești doi termeni o au în *Tribhuvana*.

3 Vezi considerațiile pe care le-am expus pe acest subiect în *Symbolismul Crucii*.

4 Vezi B. Fabre, *Les Sociétés secrètes en Chine*, cap. VIII.

— Autorul a văzut bine care este simbolul oborocului despre care va fi vorba imediat, dar n-a știut să tragă din el consecințele cele mai importante.

Primul dintre aceste două nume se explică prin faptul că salcia este, în China, un simbol al nemuririi; ea echivalează deci cu acacia din Măsonerie sau cu „creanga de aur” din misterele antice⁵; și, în virtutea acestei semnificații, „Cetatea Sălciilor” este propriu-zis „sălașul nemuritorilor”⁶. A doua denumire indică pe cât de clar posibil că e vorba de un loc considerat „central”⁷, căci „Marea Pace” (în arabă *Es-Sakinah*)^s este același lucru cu *Shekinah* din Cabala ebraică, adică „prezența divină” care este manifestarea însăși a „Activității Cerului”, și care, cum am spus deja, nu poate sălășlui efectiv decât într-un asemenea loc, ori într-un „sanctuar” tradițional ce îi este asimilat. Acest centru îl poate reprezenta de altfel, după ceea ce am spus, fie pe cel al lumii umane, fie pe cel al Universului total; faptul că el este dincolo de „Cercul Cerului și al Pământului” exprimă, conform primei semnificații, că acela care a ajuns la el scapă chiar prin aceasta mișcării „roții cosmice” și vicisitudinilor lui *yin* și *yang*, așadar alternanței vieților și morților care este consecința acestei mișcări, astfel încât poate fi

Notă:

5 Cf. *Esoterismul lui Dante*, cap. V.

6 Despre „sălașul nemuririi”, cf. *Regele Lumii*, cap. VII și *Domnia cantităților și semnele vremurilor*, cap. XXIII.

7 în simbolismul masonic, acacia se află de asemenea în „Camera Mijlocului”.

8 *Regele Lumii*, cap. HI, și *Simbolismul Crucii*, cap. VII și VIII.

— Aceasta este deopotrivă *Pax* profundă a rozicrucienilor; și vom aminti, pe de altă parte, că numele „Marea Pace” (*Tai-ping*) a fost adoptat, în secolul XIX, de o organizație emanată din *Pelien-houei*.

numit cu adevărat „nemuritor” 9; și, conform celei de-a doua semnificații, există aici o aluzie destul de explicită la situarea „extra-cosmică” a „vârfului Cerului”.

Remarcabil este și faptul că „Cetatea Sălciilor” este reprezentată ritualic printr-un oboroc plin cu orez, în care sunt înfipse diverse stindarde simbolice¹⁰; această figurare poate părea mai degrabă ciudată, însă ea se explică fără dificultate din moment ce se știe că „Oborocul” (*Teou*) este, în China, numele Ursei Mari¹¹. Or se știe care este importanța

Notă:

9 Aceasta nu este încă, pentru „omul veritabil”, decât nemurirea virtuală, dar care va deveni efectiv deplină prin trecerea directă, pornind de la starea umană, la starea supremă și necondiționată (cf. *Omul și devenirea sa după Vedănta*, cap. XVIII).

10 S-ar putea face aici o apropiere de stindardele „Tabăra Prinților” din „tabloul” gradului 32 al Masoneriei scoțiene, în care, printr-o coincidență și mai extraordinară, se găsește în plus, printre multe cuvinte ciudate și greu de interpretat, cuvântul *Salix* care înseamnă tocmai „salcie” în latină; nu vrem de altfel să tragem nicio consecință din acest ultim fapt, pe care îl indicăm doar cu titlu de curiozitate. – În ce privește prezența orezului în oboroc, ea evocă „vasele abundenței” din diverse tradiții, dintre care exemplul cel mai cunoscut în Occident este *Graal-ul*, și care au de asemenea o semnificație „centrală” (vezi *Regele Lumii*, cap. V); orezul reprezintă aici „hrana nemuririi”, care are de altfel ca echivalent „băutura nemuririi”.

11 Nu există aici niciun „calambur”, contrar celor spuse de B. Fabre; oborocul este aici în mod real simbolul însuși al Ursei Mari, cum a fost balanța într-o epocă anterioară, deoarece, conform tradiției extrem-orientale, Ursa Mare era numită „Balanța de jad”, adică, după

semnificația simbolică a jadului, Balanța perfectă (precum în altă parte Ursa Mare și Ursa Mică au fost asimilate celor două talere ale unei balanțe), înainte ca acest nume al Balanței să fi fost transferat unei constelații (cf. *Regele Lumii*, cap. X).

dată în mod tradițional acestei constelații; și, în tradiția hindusă mai ales, Ursa Mare (*sapta-riksha*) este privită simbolic ca locuința celor șapte *Risî*, ceea ce face din ea un echivalent al „sălașului Nemuritorilor”. În plus, cum cei șapte *Risî* reprezintă înțelepciunea supraumană a ciclurilor anterioare ciclului nostru, ea este de asemenea un fel de „arcă” în care este închis depozitul cunoașterii tradiționale, pentru a asigura păstrarea și transmiterea sa din vârstă în vârstă¹²; și prin aceasta, ea este o imagine a centrelor spirituale ce au într-adevăr această

Notă:

12 Orezul (care echivalează firește cu grâul în alte tradiții) are de asemenea o semnificație în raport cu acest punct de vedere, căci hrana simbolizează cunoașterea, prima fiind asimilată trupest de ființă așa cum a doua este în mod intelectual (cf. *Omul și devenirea sa după Vedănta*, cap. IX). Această semnificație se leagă de altfel imediat de cea pe care am indicat-o deja: într-adevăr, cunoașterea tradițională (înțeleasă în sens de cunoaștere efectivă și nu doar teoretică) este adevărata „hrană a nemuririi” sau, conform expresiei evanghelice, „pâinea coborâtă din cer” (*În*, VI), căci „omul nu trăiește doar cu pâine (terestră), ci cu orice cuvânt ce iese din gura lui Dumnezeu” (*Mat.*, IV, 4; *Luc*, IV, 4), adică, într-un mod general, care emană dintr-o origine „supraumană”.

— Semnalăm în această privință că expresia *ton arton ton epiou-sion*, în textul grecesc al *Paterului*, nu înseamnă nicidecum „pâinea cea de toate zilele”, cum se traduce de obicei, ci literalmente „pâinea supraesențială” (și nu „suprasubstanțială” cum spun unii, datorită confuziei în legătură cu sensul termenului *ousia* pe care l-am indicat în *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. I), sau „supracerească” dacă se înțelege Cerul în sens extrem-oriental, adică provenind din Principiul Însuși și oferind în consecință omului mijlocul de a se pune în comunicare cu acesta.

funcțiune, și înainte de toate a centrului suprem care păstrează depozitul Tradiției primordiale.

În această privință, vom menționa un alt simbolism „polar” nu mai puțin interesant, care se găsește în vechile ritualuri ale Masoneriei operative: conform unora dintre aceste ritualuri, litera G este figurată în centrul boitei, chiar în punctul ce corespunde Stelei polare¹³; un fir cu plumb, suspendat de această literă G, cade direct în centrul unui *svastica* trasat pe podea, și care reprezintă astfel polul terestru¹⁴: acesta este „firul cu plumb al Marelui Arhitect al Universului”, care, suspendat în punctul geometric al „Marii Unități” ¹⁵, coboară din polul ceresc la polul terestru, fiind astfel imaginea „Axei Lumii”. Pentru că am fost nevoiți să

Notă:

13 Pe de altă parte, Ursa Mare este figurată și astăzi încă pe plafonul multor Loji masonice, chiar speculative.

14 Semnalăm acest lucru în special în atenția celor ce pretind că noi „facem din *svastika* semnul polului”, pe când noi spunem doar că acesta este în realitate sensul său tradițional; poate nu pot totuși să meargă până la a presupune că tot noi am „făcut” și ritualurile Masoneriei operative!

15 Același punct este de asemenea, în Cabala ebraică, acela de care e suspendată balanța despre care este vorba în *Siphra di-Tseniutha*, căci în pol se află echilibrul lumii; și acest punct este desemnat ca „un loc ce nu există”, așadar că „nemanifestat”, ceea ce corespunde, în tradiția extrem-orientală, asimilării Stelei Polare, ca „vârf al Cerului”, cu „locul” Principiului Însuși; acestea sunt în raport și cu ceea ce am spus mai sus despre balanță în raport cu Ursa Mare. Cele două talere ale balanței, cu mișcarea lor alternativă de urcare și coborâre, se referă firește la vicisitudinile lui *yin* și *yang*; corespondența cu *yin* pe de o parte și *yang* pe de alta este valabilă de altfel, într-un mod general, pentru toate simbolurile duble ce prezintă o simetrie axială.

vorbim despre litera G, să spunem că aceasta ar trebui să fie în realitate un *iod* ebraic, pe care ea l-a înlocuit în Anglia ca urmare a unei asimilări fonetice a *z* orf-ului cu *God*, ceea ce de altfel, în fond, nu-i schimbă cu nimic sensul ¹⁶; diversele interpretări ce i s-au dat de obicei (cea mai importantă referindu-se la „Geometrie”), majoritatea

nefiind posibile decât în limbile occidentale moderne, nu reprezintă, orice ar spune unii¹⁷, decât accepțiuni secundare ce au ajuns să se grupeze în mod accesoriu în jurul acestei semnificații esențiale¹⁸. Litera *iod*, prima din Tetragramă, reprezintă Principiul, astfel încât este privită ea singură ca alcătuind un nume divin; prin forma sa, ea este de altfel elementul principal din care derivă toate celelalte litere ale alfabetului ebraic ¹⁹. Trebuie adăugat faptul că litera corespondentă

Notă:

16 Înlocuirea *iod-ului* cu G este indicată mai ales, dar fără să se explice motivul, în *Recapitalution de tout la Magonnerie ou description et explication de l'Hieroglyphe universel du Maître des Maîtres*, lucrare anonimă atribuită lui Delaulnay.

17 Sunt unii care cred chiar că doar după tăiere litera G ar fi fost privită ca inițială lui *God*; aceștia ignoră evident faptul substituirii sale **z** od-ului, care îi dă întreaga sa semnificație veritabilă din punct de vedere esoteric și inițiativ.

18 Ritualurile recente ale gradului de Companion, pentru a găsi cinci interpretări ale literei G, îi dau adesea sensuri mai degrabă forțate și insignifiante; acest grad a fost de altfel în mod special maltratată, dacă se poate spune așa, ca urmare a eforturilor făcute pentru a-l „moderniza”. – în centrul Stelei strălucitoare, litera G reprezintă principiul divin ce sălășluiește în „inima” omului „de două ori născut” (cf. *Aperçus sur l'Initiation*, cap. XLVIII).

19 Se știe că valoarea numerică a acestei litere este 10, și vom trimite, în această privință, la ceea ce am spus mai sus despre simbolismul punctului din centrul cercului.

I din alfabetul latin este de asemenea, atât prin forma sa rectilinie cât și prin valoarea sa în cifre romane, un simbol al Unității²⁰; și cel puțin curios este că sunetul acestei litere este același cu acela al chinezescului *i*, care, cum am văzut, înseamnă de asemenea unitate, fie în sensul său aritmetic, fie în transpoziția sa metafizică²¹. Poate mai curios e faptul că Dante, în *Divina Comedie*, îl pune pe Adam să spună că primul nume al lui Dumnezeu a fost I22 (ceea ce mai

corespunde, după cele explicate, „primordialității” simbolismului „polar”), numele ce i-a urmat fiind *El*, și că Francesco da Barberino, în *Tractatus Amoris*, s-a reprezentat pe sine într-o atitudine de adorație înaintea literei I23. E ușor acum de înțeles ce înseamnă aceasta: fie că e vorba de *iod-ul* ebraic sau de *z-ul* chinezesc, acest „prim nume al lui Dumnezeu”, care era de asemenea.

Notă:

20 Poate vom avea cândva ocazia să studiem simbolismul geometric al anumitor litere din alfabetul latin și utilizarea ce li s-a dat în inițierile occidentale.

21 Caracterul *i* este de asemenea o linie rectilinie; el nu diferă de litera latină *I* decât prin faptul că este plasată orizontal și nu vertical. – în alfabetul arab, prima literă *alif*, având valoarea numerică unitatea, are forma unei linii rectilinii verticale.

22 *Paradiso*, XXVI, 133 – 134. – într-o epigramă atribuită lui Dante, litera *I* este numită „a noua figură”, după poziția sa în alfabetul latin, deși *iod-ul* căreia ea îi corespunde este a zecea literă a alfabetului ebraic; se știe pe de altă parte că numărului 9 avea pentru Dante o importanță simbolică cu totul specială, precum se vede mai ales în *Vita Nuova* (cf. *Esoterismul lui Dante*, cap. II și VI).

23 Vezi Luigi Valii, // *Linguaggio segreto di Dante e dei „Fedeli d'Amore”*, vol. II, pp. 120 – 121, în care se află reproducerea acestei imagini.

după toate probabilitățile, numele său secret la *Fedeh d'Amore*, nu este altceva, în definitiv, decât expresia însăși a Unității principiale.

Notă:

— Aceste remarci ar fi putut să fie folosite de către cei ce au încercat să stabilească apropieri între *Tien-ți-koueï* și inițierile occidentale; însă probabil le-au ignorat, neavând date precise

CAPITOLUL XXVI

Calea Mijlocului

Vom încheia acest studiu printr-o ultimă remarcă despre „Calea Mijlocului”: am spus că aceasta, identificată cu „Calea Cerului”, este reprezentată prin axa verticală considerată în sens ascendent; însă e

cazul să adăugăm că aceasta corespunde în mod propriu punctului de vedere al unei ființe care, situată în centrul stării umane, tinde să se înalțe de aici la stări superioare, fără să fi ajuns încă la realizarea totală. Atunci când această ființă, dimpotrivă, se identifică cu axa prin „ascensiunea” sa, conform direcției acesteia, până la „vârful Cerului”, a determinat chiar prin asta centrul stării umane, ca să spunem așa, să coincidă pentru ea cu centrul ființei totale. Altfel spus, pentru o asemenea ființă, polul terestru și polul ceresc nu mai sunt decât unul; într-adevăr, e obligatoriu să fie așa, deoarece ea a ajuns în final la starea principială care este anterioară (dacă se mai poate folosi în asemenea caz un cuvânt ce evocă simbolismul temporal) separării Cerului și Pământului. Din acest moment, nu mai există propriu-zis axă, ca și cum această ființă, în măsura în care s-a identificat cu axa, ar fi „resorbit-o” până la a o reduce la un punct unic; dar, bineînțeles, acest punct este centrul ce conține în el însuși toate posibilitățile, nu doar ale unei stări particulare, ci ale totalității stărilor manifestate și nemanifestate. Axa subzistă așa cum era numai pentru celelalte ființe, căci starea lor nu s-a schimbat și au rămas în domeniul posibilităților umane; prin urmare, doar în raport cu ele se poate vorbi de „coborâre” cum am făcut-o, fiind acum ușor de înțeles că această „coborâre” aparentă (care este totuși și o realitate în ordinul său) nu poate să-l afecteze în niciun fel pe „omul transcendent”.

Centrul ființei totale este „Sfântul Palat” al Cabalei ebraice, despre care am vorbit altundeva²⁵; el este, s-ar putea spune continuând să folosim simbolismul spațial, „a șaptea direcție”, care nu este nicio direcție particulară, ci le conține pe toate în mod principial. El este de asemenea, conform unui alt simbolism pe care vom avea poate ocazia să-l expunem cândva mai complet, „a șaptea rază” a Soarelui, cea care trece chiar prin centrul său, și care, fiind la drept vorbind una cu acest centru, nu poate fi reprezentată realmente decât printr-un punct unic. El mai este adevărata „Cale a Mijlocului”, în accepțiunea sa absolută, căci doar acest centru este „Mijlocul” în toate sensurile; și, când spunem aici „sensuri”, nu înțelegem numai diferitele semnificații de care este susceptibil un cuvânt, ci facem de asemenea aluzie, o dată în plus, la simbolismul direcțiilor spațiului. Centrele diverselor

Notă:

stări de existență nu au într-adevăr caracterul de „Mijloc” decât prin participare și prin reflectare, neavând prin urmare acest caracter decât în mod incomplet; dacă se reia aici reprezentarea geometrică a celor trei axe de coordonate la care este raportat spațiul, se poate spune că un asemenea punct este „Mijlocul” în raport cu două din aceste axe, care sunt axele orizontale ce determină planul căruia el îi este centrul, dar nu în raport cu a treia, deci cu axa verticală conform căreia el primește această participare a centrului total.

În „Calea Mijlocului”, așa cum am înțeles-o, nu există „nici dreapta nici stânga, nici înainte nici înapoi, nici sus nici jos”; și se poate vedea ușor că, atâta timp cât ființa nu a ajuns la centrul total, doar primele două din aceste trei ansambluri de termeni complementari pot deveni inexistente pentru ea. Într-adevăr, din momentul în care ființa a ajuns la centrul stării sale de manifestare, ea este dincolo de toate opozițiile contingente ce rezultă din vicisitudinile lui *yin* și ale lui *yang*²⁶, nemaexistând în acest caz „nici dreapta nici stânga”; în plus, succesiunea temporală a dispărut, transmutată în simultaneitate în punctul central și „primordial” al stării

Notă:

26 Cf. *Simbolismul Crucii*, cap. VII.

— Dacă se dorește, s-ar putea lua drept tip al acestor opoziții cea a „binelui” și „răului”, însă cu condiția să se înțeleagă acești termeni în cea mai extinsă accepțiune a lor, și să nu se rămână exclusiv la sensul „moral” ce li se dă de obicei; și acesta n-ar fi nimic mai mult decât un caz particular, deoarece, în realitate, există multe alte genuri de opoziții ce nu pot fi nicidecum reduse la aceasta, de pildă cele ale elementelor (foc și apă, aer și pământ) și ale calităților sensibile (uscăt și umed, cald și rece).

umane²⁷ (și ar fi firește la fel pentru orice alt mod de succesiune, dacă ar fi vorba de condițiile unei alte stări de existență), putându-se astfel spune, conform celor expuse despre „triplul timp”, că nu mai există „nici înainte nici înapoi”; însă există întotdeauna „sus și jos” în raport cu acest punct, și chiar pe tot parcursul axei verticale, de aceea el nu este „Calea Mijlocului” decât într-un sens relativ.

Pentru a nu exista „nici sus nici jos”, trebuie ca punctul în care se situează ființa să se identifice efectiv cu centrul tuturor stărilor; din

acest punct pornește, întinzându-se indefinit și în toate sensurile deopotrivă, „vortexul sferic universal” despre care am vorbit în altă parte²⁸, și care este „Calea” conform căreia se petrec modificările tuturor lucrurilor; dar acest „vortex” la rândul său, nefiind în realitate decât desfășurarea posibilităților punctului central, trebuie conceput ca fiind în întregime conținut în el în mod principal²⁹, pentru că, din punct de vedere principal (care nu este niciun punct de vedere particular și „distinctiv”), centrul este totul. De aceea, după Lao Zi.

„Calea care este o cale (ce poate fi parcursă) nu este Calea (absolută) „3°.

Notă:

27 Cf. *Domnia cantității și semnele vremurilor*, cap. XXIII.

28 *Simbolismul Crucii*, cap. XX.

29 Avem aici încă un caz de „întoarcere” simbolică rezultând din trecerea de la „exterior” la „interior”, căci acest punct central este evident „interior” în raport cu toate lucrurile, cu toate că de altfel, pentru cel ce a ajuns la el, nu mai există realmente nici „exterior” nici „interior”, ci doar o „totalitate” absolută și nedivizată.

30 *Dao de Jing*, cap. I.

deoarece, pentru ființa ce s-a stabilit efectiv în centrul total și universal, doar acest punct unic este cu adevărat „Calea” în afara căreia nu există nimic.

Cuprins

Cuvânt introductiv...5

Cuvânt înainte...25

CAP. I Ternar și Trinitate...35

CAP. II Diferite genuri de ternari...41

CAP. III Cer și pământ...52

CAP. IV „Yin” și „Yang” ...60

CAP. V Dubla spirală...68

CAP. VI „Solve” și „Coagula” ...78

Cap. VII Chestiuni de orientare...90

Cap. VIII Numere cerești și numere terestre...100

Cap. IX Fiul Cerului și al Pământului...109

Cap. X Omul și cele trei lumi...	116
Cap. XI „Spiritus”, „Anima”, „Corpus” ...	122
Cap. XII Sulfur, Mercurul și Sarea...	131
Cap. XIII Ființa și mediul...	139
Cap. XIV Mediatorul...	150
Cap. XV între echer și compas...	159
Cap. XVI „Ming-Tang” ...	166
Cap. XVII „Wang” sau regele-pontif...	176
Cap. XVIII Omul veritabil și omul transcendent...	186
Cap. XIX „Deus”, „Homo”, „Natura” ...	193
Cap. XX Deformări filosofice moderne...	201
Cap. XXI Providență, Voință, Destin...	206
Cap. XXII Timpul triplu...	214
Cap. XXIII Roata cosmică...	223
Cap. XXIV „Triratna” ...	231
Cap. XXV Cetatea Sălciilor...	238
Cap. XXVI Calea Mijlocului...	247

EDITURA ** HERALD

O.P. 10-C.P.33

București – Sector II

Tel/Fax 2107284; 6192484; Tel: 031/4013095

e-mail: officeedituraherald.ro www.edituraherald.ro

Comanda 22/2005 Coli tipar: 16; Format 16/54 x 84

Tiparul executat la S.C. LUMINA TIPO s.r.l.

str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, București tel. /fax 211.32.60;
tel. 212.29.27 E-mail: officeluminatipo.com www.luminatipo.com

COLECȚIA LOGOS

do

„Cerul este tatăl său, Pămaoțyl este mama sa”: aceasta este formula inițiatcă! Întotdeauna identică în ea însăși în circumstanțele cele mai diverse de timp și de fac, care determină raporturile Omului cu ceilalți doi termeni ai Marii Triade, definindu-l ca „Fiul Cerului și al Pământului”. E de altfel evident că, prin chiar faptul că e vorba de o formulă propriu-zis inițiatcă, ființa căreict i se aplică în plenitudinea sensului său este nu atât omul obișnuit, așa cum se prezintă în condițiile actuale ale lumii noastre, cât „omul veritabil” care prin inițiere este chemat să realizeze în el însuși toate posibilitățile...

Pentru ca orriul să fie cu adevărat „Fiul Cerului și al

Pământului”, trebuie ca ăii el „actul” să fie egal „potenței”, ceea ce implică realizarea integrală a umanității sale, așadar condiția însăși: se „om veritabil”.

René Guendn